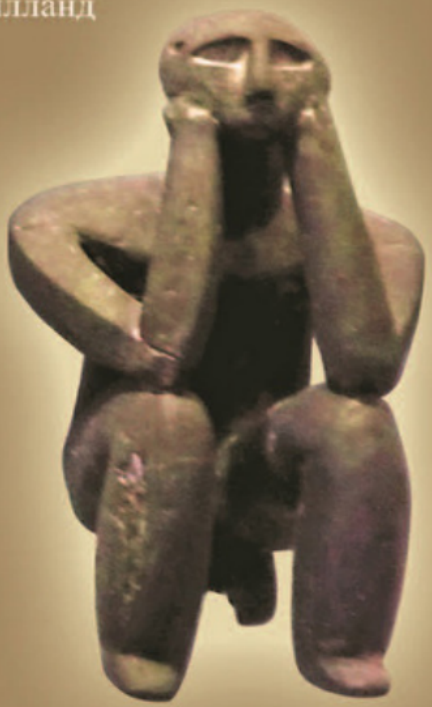
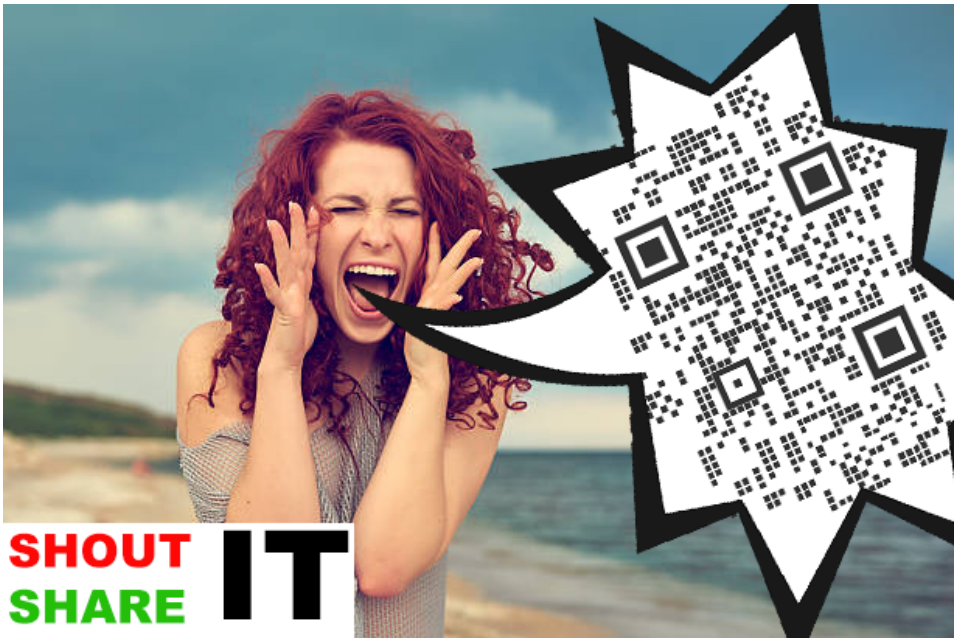
Что такое антропология?

Томас Хилланд Эриксен



ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ


SHOUT
SHARE
IT

Annotation

Учебник «Что такое антропология?» основан на курсе лекций, которые профессор Томас Хилланд Эриксен читает своим студентам-первокурсникам в Осло. В книге сжато и ясно изложены основные понятия социальной антропологии, главные вехи ее истории, ее методологические и идеологические установки и обрисованы некоторые направления современных антропологических исследований. Книга представляет североевропейскую версию британской социальной антропологии и в то же время показывает, что это – глобальная космополитичная дисциплина, равнодушная к национальным границам. Это первый перевод на русский языкработ Эриксена и самый свежий на сегодня западный учебник социальной антропологии, доступный российским читателям.

Книга адресована студентам и преподавателям университетских вводных курсов по антропологии, а также всем интересующимся социальной антропологией.

- Томас Хилланд Эриксен
  -
  - Предисловие к русскому изданию
  - Предисловие научного редактора
  - Часть I. Начала
    - Глава 1. Зачем нужна антропология?
      -
      - Уникальность антропологии
      - Просвещение и эволюционизм
      - Отцы-основатели
      - Рекомендуемая литература
    - Глава 2. Ключевые понятия
      -
      - Личность
      - Общество
      - Культура
      - Перевод
      - Сравнение
      - Холизм и контекст
      - Рекомендуемая литература
    - Глава 3. Полевая работа
      -
      - Что такое эмпирический материал?
      - Возможные трудности

- Точки зрения информанта и антрополога
- Рекомендуемая литература
- Глава 4. Теории
  -
  - Структурный функционализм
  - Культура и личность
  - Агентность и общество
  - Структуры мышления
  - Примат материи
  - Интерпретация вместо объяснения
  - Антропологическая теория сегодня
  - Рекомендуемая литература
- Часть II. Поля
  - Глава 5. Реципрокность
    -
    - Формы интеграции
    - Против максимизации
    - Неотчуждаемое
    - Потребление
    - Междисциплинарный подход
    - Рекомендуемая литература
  - Глава 6. Родство
    -
    - Исследования родства
    - Счет родства
    - Альянс
    - Теория и практика
    - Биология и родство
    - Родство в модерных обществах
    - Рекомендуемая литература
  - Глава 7. Природа
    -
    - Внутренняя природа
    - Внешняя природа
    - Природа как социальный конструкт
    - Скрытое и воплощенное
    - Социобиология
    - Рекомендуемая литература
  - Глава 8. Мышление
    -
    - Споры о рациональности
    - Классификация и загрязнение
    - Неприрученная мысль
    - Мышление и технологии

- Рекомендуемая литература
- Глава 9. Идентичность
  -
  - Социальная идентичность
  - Культура и идентификация
  - Реляционная и ситуативная идентичность
  - Идентичность императивная и выбранная
  - Степени идентификации
  - Аномалии
  - Рекомендуемая литература
- Библиография

- notes
  - 1
  - 2
  - 3
  - 4
  - 5
  - 6
  - 7
  - 8
  - 9
  - 10
  - 11
  - 12
  - 13

Томас Хилланд Эриксен
Что такое антропология?

Сделай настолько просто,
насколько возможно, но не проще.

Эйнштейн

Кто не говорит на иностранных
языках, не знает и собственного.

Гёте

Thomas Hylland Eriksen
What is **Anthropology?**

Перевод с английского А.И. Карасевой под научной редакцией Ж.В. Корминой
Издательский дом Высшей школы экономики Москва 2014

Подготовлено в рамках проекта ВШЭ по изданию переводов учебной литературы

На обложке – фотография керамической статуэтки эпохи неолитаиз музея национальной истории г. Констанца (Румыния). Изображение взято с Wikimedia Commons (http://commons.wikimedia.org), автор – Cristian Chirita.

Перевод авторского английского издания, выпущенного издательством Pluto Press в 2004 г.

© Universitetsforlaget
© Перевод на русский язык, оформление. Издательский дом Высшей школы экономики, 2014

Предисловие к русскому изданию

Мое первое серьезное знакомство с российской антропологией случилось благодаря книге «Советская и западная антропология» – вышедшему под редакцией Эрнста Геллнера в 1980 г. замечательному сборнику статей и редкому примеру встречи двух богатых академических традиций. Геллнера, который в детстве говорил по-чешски (но стал ведущим британским антропологом), особенно интересовали отношения между тщательной этнографической работой в российской этнографической традиции и советским спросом на марксистский материализм и эволюционизм. Эта книга показала, что в советской и российской антропологии развивается теория и существует крепкая традиция эмпирических исследований, и у нее есть что предложить западному читателю.

Увы, этот диалог не получил сколько-нибудь систематического продолжения – во всяком случае, до сих пор. Конечно, после перемен 1989–1990 гг. ситуация значительно изменилась. Западные антропологи могли теперь свободно встречаться и обмениваться идеями с российскими и восточно-европейскими коллегами на международных конференциях. Несколько русских антропологов, таких как Валерий Тишков и Анатолий Хазанов, в те годы вносили вклад в англоязычную антропологию. Теория этноса, сформулированная Юлием Бромлеем и его учениками, прежде знакомая западным коллегам только через интерпретаторов вроде Геллнера, получила большую известность благодаря критическому обсуждению более молодых постсоветских антропологов. Стали очевидными сильные и слабые стороны советской антропологии: она поддерживала высочайшие стандарты этнографической работы и оставалась верной историческому подходу, практически забытому на Западе, но в то же время она оказалась в ловушке упрощенческих эволюционистских схем марксистской теории и такого понимания науки, которое большинству западных антропологов видится позитивистским и редукционистским.

Мой друг и коллега Финн Сиверт Нильсен, который проводил полевое исследование среди хиппи в Ленинграде в 1980-е годы и свободно говорит по-русски, познакомил меня с более старой русской антропологической традицией, когда мы вместе работали над учебником «История антропологии» (2001). Согласно стандартной англозычной истории антропологии, наша дисциплина до второй половины XX в. развивалась постепенно и медленно, и первым, кто применил подлинно научные методы

сбора материала, был Бронислав Малиновский, – случилось это в годы Первой мировой войны. На самом же деле первым европейским антропологом был Николай Миклухо-Маклай, который проводил полевые исследования в Океании в 1870-е годы, а систематические исследования русского Дальнего Востока начались уже в 1730-е годы в рамках экспедиций, изучавших языки и культуры Сибири и Камчатки.

Короче говоря, если учитывать огромный вклад российской и советской антропологии, насчитывающей более трех столетий, то стандартную историю антропологии следует переписать.

Но эта книга о другом – в ней кратко изложено то, чему я в Осло учу своих студентов-первокурсников. Она исходит из социально-антропологической традиции, которой я учился сам и которая имеет географический лейбл «Антропология Северного моря». В Норвегии всегда было сильным влияние британской антропологии, и, наверное, это видно из книги, но мой замысел состоял в том, чтобы представить антропологию как космополитичную глобальную дисциплину без границ.

А еще важнее то, что антропология открывает окно в мир, где знакомое становится экзотическим, а экзотическое – знакомым, где ни одна деталь не будет слишком ничтожной, а идея – слишком значительной в нашем неустанном стремлении понять человеческий мир чуть-чуть лучше.

Томас Хилланд Эриксен

Осло, весна 2012 г.

Предисловие научного редактора

Дорогие читатели – коллеги, студенты и просто любопытствующие! Перед вами книга знаменитого норвежского антрополога Томаса Хилланда Эриксена (род. в 1962 г.), одного из тех немногих, кто обладает чудесным и редким даром увлекательно и просто рассказывать любой аудитории об этой совсем непростой науке. Свои полевые исследования он проводил на Маврикии и Тринидаде (неподалеку от которого жил на необитаемом острове Робинзон Крузо). Западному и – шире – англоязычному читателю Эриксен известен как специалист в области антропологии этничности и, кроме того, как замечательный популяризатор науки. Среди десятка его книг – знаменитые учебники «Ethnicity and Nationalism – Anthropological Perspectives» (1994; 2002; 2010), «Small Places – Large Issues» (1995; 2001; 2010), книга о том, как антропология может служить обществу «Engaging Anthropology» (2006). На русский язык работы Эриксена еще, кажется, не переводились, так что эта публикация станет первым знакомством русскоязычной аудитории с его творчеством.

В Норвегии, где живет и работает Эриксен, представители его профессии – антропологи – по результатам разных рейтингов регулярно входят в десятку самых популярных интеллектуалов страны. Многие из них принимают активное участие в общественных дебатах на разные темы, выступают в средствах массовой информации в качестве экспертов по самому широкому кругу вопросов.

К сожалению, в России судьба антропологии складывается пока совсем не так удачно. И дело не только в том, что Россия свернула с магистрального пути развития антропологической традиции; проблема в том, что в обществе не сформирован запрос на тот интеллектуальный продукт, который производит антропологическое знание, и – может быть, это даже важнее – от науки требуется быть «быстрой», т. е. давать быстрые и простые ответы на конкретно поставленные во просы. Антропология же – это медленное знание. И ответы ее часто неоднозначны, а нередко неприятны, некомфортны или даже опасны. Попробуйте объяснить профессиональной домохозяйке, что грязь относительна и «естественные» для нее усилия по поддержанию чистоты в доме одной части людей покажутся чрезмерными, а другой – недостаточными (вспомним старый анекдот о французской жене чукчи, которая, по мнению мужа, была грязной, поскольку слишком часто мылась), или втолковать

жителю российского мегаполиса и ответственному родителю, что для кругозора, социального опыта и, возможно, будущих карьерных перспектив его ребенку полезно – а не вредно и опасно – иметь иноэтничных одноклассников и друзей. Но в этом и состоит программа антропологии – показывать, что мир людей сложнее и интереснее, чем кажется, и что миров и нормативных систем – больше, чем один (твой), причем все они равноценны.

Антропология – это особый стиль мышления и манера изложения мыслей. В этой небольшой книге хорошо виден тот самый особый стиль письма, который привычному к иным принятым в социальных науках стилям читателю может показаться несколько легковесным и даже неакадемическим. Однако откройте переведенных на русский язык «Аргонавтов» Бронислава Малиновского, «Нуэров» или «Колдовство, оракулы и магия у азанде» Эдварда Эванс-Причарда, работы Маргарет Мид или старинный, весело написанный учебник Клайда Клакхона «Зеркало для человека», и вы убедитесь, что Эриксен пишет в рамках давней традиции создания антропологических текстов. Надеюсь, что нам хотя бы отчасти удалось передать эту стилистическую легкость в переводе.

Перевод, как справедливо написано в соответствующем разделе книги, – дело совсем непростое, поскольку порой в языке перевода (и социальной реальности, частью которой он является) попросту нет того слова (и явления), о котором говорится на языке оригинала. Любопытно, что отсутствующие в русском языке понятия связаны с функционированием гражданского общества и его взаимодействием с государством: так получилось, например, с терминами *affirmative action* или *public sector*, которым пришлось подбирать грубые, очень приблизительные русскоязычные соответствия. Примерно так приходилось поступать тому же Малиновскому, пояснявшему, что словом «душа» он называет тробрианские реалии, совсем непохожие на представление о душе христианского происхождения (и он уточняет перевод, используя наряду с ним туземный термин «балома»). Я рада, что над переводом нам пришлось работать вместе с выпускницей факультета антропологии Европейского университета в Санкт-Петербурге Анастасией Карасевой. Свой вклад в то, чтобы перевод состоялся, на первых этапах работы внес также мой коллега по Высшей школе экономики Алексей Куприянов.

Книга, которую вы держите в руках, включена в программы по антропологии в разных университетах мира. Хочется надеяться, что наши русскоязычные коллеги также смогут использовать ее как учебник в преподавании университетских вводных курсов по антропологии. Во всяком случае, все, кто

участвовал в работе над книгой, были бы очень этому рады.

Жанна Кормина

Санкт-Петербург – Ванкувер – Екатеринбург – Алькудия

Часть I. Начала

Глава 1. Зачем нужна антропология?

Еще в прошлом поколении антропология была мало известна за пределами академических кругов. Это был малозначительный учебный предмет, изучавшийся в университетах нескольких десятков стран, на который сторонние наблюдатели смотрели, как на нечто эзотерическое, а инсайдеры – как на род священного знания, охраняемого сообществом посвященных. Антропологи отправлялись проводить полевые исследования в дальние страны, откуда возвращались с удивительными, но мало кому понятыми историями о системах родства, подсечно-огневом земледелии или военном искусстве «других». За немногими примечательными исключениями, интерес к антропологии со стороны внешнего мира был весьма умеренным, и ее влияние обычно не выходило за пределы академического мира. Лишь в редких случаях она играла какую-то роль в жизни того общества, которому принадлежали антропологи. С тех пор все изменилось. Все больше и больше людей за пределами академического мира на Западе понимают, что антропология производит фундаментальные идеи, касающиеся человеческой природы, релевантные для многих повседневных ситуаций у себя дома. Ее понятия заимствуются другими университетскими дисциплинами и применяются к новым явлениям, ее идеи о необходимости изучать жизнь «снизу» и «изнутри» оказывают влияние на современную журналистику, а количество студентов-антропологов растет постоянно, кое-где – значительно. Например, в Университете Осло число студентов-антропологов выросло с примерно 70 в 1982 г. до более 600 десятилетие спустя.

Во многих западных обществах в 1990-е годы антропология и почерпнутые из нее идеи вошли в словарь журналистов и политиков. Это не случайно. Можно смело говорить о том, что антропология незаменима для понимания современного мира и что вовсе не нужно иметь особую страсть к африканским системам родства или полинезийскому обмену дарами, чтобы по достоинству оценить ее значение.

Есть несколько причин, по которым антропологическое знание может быть полезным в понимании современного мира. Во-первых, в наше время контакты между группами, имеющими существенные культурные различия, необычайно усилились. Дальние путешествия стали безопасными, относительно недорогими и доступными для многих. В XIX столетии лишь небольшая часть населения Запада совершала путешествия в другие страны (если не считать эмигрантов), а в 1950-е годы даже

довольно состоятельные жители западных стран лишь изредка проводили отпуск за границей. Как известно, все это совершенно переменилось за последние несколько десятилетий. Потоки людей, перемещающихся на время из страны в страну, возросли и привели к интенсификации контактов: бизнесмены, сотрудники гуманитарных организаций и туристы едут из более экономически развитых стран в менее развитые, а трудовые мигранты, беженцы и студенты движутся в противоположном направлении. По сравнению с предыдущим поколением гораздо больше жителей западных стран посещают «экзотические» места. В 1950-е годы человек мог посетить Рим или Лондон лишь раз в жизни. В 1980-е при помощи системы Interrail можно было доехать из Северной Европы до Португалии и Греции и совершать подобные поездки каждое лето. В наши дни такие же молодые люди могут поехать на каникулы на Дальний Восток, в Латинскую Америку или Индию. Спектр предложений на туристическом рынке также расширился и включает разнообразные индивидуальные туры, большой выбор форм отдыха, ориентированных на специальные запросы, в том числе «приключенческий туризм» и «культурный туризм», когда желающие могут отправиться в тур по южноафриканским поселениям, бразильским *favelas* или индонезийским деревням. То, что «культурный туризм» стал важным источником дохода для многих местных сообществ в экономически менее развитых частях мира, может рассматриваться как знак возросшего в западных странах интереса к другим культурам. Совсем небольшое расстояние отделяет культурный туризм от собственно антропологических исследований.

В то же время, когда «мы» посещаем «их» все интенсивнее и в новых обстоятельствах, происходит и движение в противоположном направлении, хотя и по иным причинам. Именно благодаря значительным различиям в стандартах жизни и жизненных возможностях в разных частях мира миллионы людей из «не-западных» стран поселились в Европе и Северной Америке. Всего лишь поколение назад жителю западного города пришлось бы предпринять путешествие в Индию, чтобы вкусить ароматы и звуки индийской кухни и музыки. В наше время во многих западных городах полно индийских ресторанов – от шикарных заведений до недорогих забегаловок (порой просто окошек в стене), торгующих едой на вынос. Фрагменты мирового культурного разнообразия жители западных стран могут обнаружить буквально на пороге своего дома. Все это стимулировало любопытство по отношению к «другим»; кроме того, стремление понять, что влечет за собой культурное

разнообразие, стало важно по политическим причинам. Современные дебаты по проблемам мультикультурализма, таким как права религиозных меньшинств, ношение хиджабов, преподавание языков в школах и призывы к политике обеспечения равенства на рынке труда, призванной противостоять этнической дискриминации, свидетельствуют о насущной необходимости разумного подхода к культурным различиям.

Во-вторых, мир «сжимается» и в других отношениях. Спутниковое телевидение, сети сотовой связи и Интернет создали условия для подлинно глобальной, мгновенной и беспрепятственной коммуникации. Расстояние более не помеха для близкого контакта; развиваются новые экстратерриториальные социальные сети или даже «виртуальные сообщества», и в то же время у людей появляется более широкая информационная палитра. Более того, экономика становится все более глобально интегрированной. Количество, размеры и экономическое значение транснациональных компаний необычайно возросли в последние несколько десятилетий. Капиталистический способ производства и монетарные экономики в целом, доминировавшие в мире в течение всего XX в., стали почти универсальными. В политике глобальные вопросы также все чаще доминируют в повестке дня. Проблемы войны и мира, окружающей среды и бедности имеют такой масштаб и вовлекают столько транснациональных связей, что не могут удовлетворительно решаться отдельно взятой страной самостоятельно. СПИД и международный терроризм также относятся к транснациональным проблемам, которые могут быть поняты и решены лишь путем международного сотрудничества. Все более тесное переплетение ранее относительно независимых социокультурных пространств ведет к пониманию того, что мы все находимся в одной лодке, что человечество, разъединенное классами, культурами, географией и доступными возможностями, все-таки едино.

В-третьих, в наши дни культура быстро изменяется, и это чувствуется почти повсеместно. На Западе меняется типичный образ жизни. Стабильная нуклеарная семья более не рассматривается как единственный социально приемлемый образ жизни. Молодежная культура и тенденции в моде и музыке меняются так стремительно, что людям постарше трудно уследить за всеми их поворотами; трансформируются и привычки, связанные с пищевыми предпочтениями, приводя к большему разнообразию во многих странах и т. д. Эти и другие изменения приводят к необходимости задавать себе вопросы: «кто

мы такие на самом деле?»; «что такое наша культура и имеет ли смысл говорить о “нас”, которые “имеют” эту самую “культуру”?»; «что общего у нас с людьми, жившими здесь 50 лет назад и теми, кто живет ныне где-то в другом месте?»; «имеет ли все еще смысл говорить о том, что мы прежде всего принадлежим к нациям, или более важными стали другие формы групповой принадлежности?»

В-четвертых, в последние несколько десятилетий мы стали свидетелями беспрецедентного роста интереса к культурной идентичности, которая все чаще рассматривается как ресурс. Многие чувствуют угрозу своей локальной уникальности со стороны глобализации, непрямого колониализма и иных форм влияния извне и стараются в ответ усилить или, по крайней мере, сохранить то, что они считают своей уникальной культурой. Во многих случаях организации этнических меньшинств требуют соблюдения культурных прав от имени своих «избирателей»; в других случаях государство пытается посредством законов замедлить или предотвратить процесс изменений или внешнее влияние.

Наша эра, наступившая с падением Берлинской стены и исчезновением коммунизма в его советском варианте, время Интернета и спутникового телевидения, время глобального капитализма, этнических чисток и мультиэтнических модерностей, среди прочего получила имя века глобализации и века информации. Для того чтобы понять этот кажущийся хаотичным, запутанным и сложным исторический период, нам нужно посмотреть на человечество в перспективе, которая не ограничивается предвзятыми предположениями относительно человеческих обществ, которая чувствительна как к сходствам, так и к различиям, которая рассматривает человеческий мир одновременно с глобальных и локальных позиций. Единственная научная дисциплина, удовлетворяющая этим условиям, – антропология, которая изучает людей в самых разных обществах, в самых разнообразных обстоятельствах, какие только можно вообразить, выявляя при этом упорядоченность и находя сходства, и сохраняя критическое отношение к возможности быстрых решений и простых ответов на сложные вопросы.

Хотя антропологические понятия и идеи получили в последние несколько лет широкое распространение, об антропологии как таковой знают довольно мало. Многие все еще верят в то, что цель антропологии состоит в «открытии» новых народов в отдаленных районах, таких как Амазонка или Борнео. Многие полагают, что антропологов тянет, как магнитом, к наиболее экзотическим обычаям и ритуалам, которые только

можно себе вообразить, и они предпочитают зрелищное обычному. Есть те, кто верит, что антропологи проводят бóльшую часть своей жизни, странствуя по миру, в костюмах цвета хаки или без оных, время от времени пописывая сухие научные отчеты о своих путешествиях. Все эти представления об антропологии неверны, хотя они – как и многие мифы подобного рода – содержат зерна истины.

Уникальность антропологии

Антропология – интеллектуально богатая и амбициозная в теоретическом отношении дисциплина, которая пытается достичь понимания культуры, общества и человечества в целом посредством детального исследования локальной жизни, дополненного сравнительным анализом. Для многих она притягательна по причинам личного характера; они могли вырасти в культурно чуждом окружении, или их просто манят дальние страны, или они оказались вовлечены в проблемы защиты прав меньшинств – мигрантов, коренных народов либо каких-либо иных групп, или могут даже просто влюбиться в какую-нибудь мексиканскую деревню или знойного африканца. Однако антропология как профессия и как наука имеет бóльшие амбиции, чем помощь в индивидуальном самопознании или снабжение читателей историями о путешествиях либо политическими трактатами. На более глубоком уровне антропология ставит философские вопросы, ответы на которые она пытается найти, исследуя жизнь людей в различных условиях. Говоря менее возвышенным языком, можно сказать, что задача антропологии состоит в том, чтобы удивлять, чтобы показывать, что мир богаче и сложнее, чем обычно предполагают.

Несколько упрощая, скажем, что антропология предлагает два типа прозрений. Во-первых, эта дисциплина производит знания об актуальном культурном разнообразии в мире; в конкретных исследованиях могут анализироваться, например, роль кастовой системы и богатства в жизни индийской деревни, технологии, используемые жителями высокогорий Новой Гвинеи, религия в Южной Африке, пищевые предпочтения в северной Норвегии, политическое значение системы родства на Ближнем Востоке или концепции гендера в бассейне Амазонки. Хотя большинство антропологов специализируются на одном или двух регионах, для того чтобы иметь возможность сказать хоть что-то интересное о «своем» регионе, «своей» проблеме, «своем» народе, им необходимо иметь представления о глобальном культурном разнообразии.

Во-вторых, антропология предлагает методы и теоретические перспективы, дающие специалистам возможность исследовать, сравнивать и понимать разнообразные проявления человеческой природы. Иными словами, эта наука предлагает как то, *о чем*, так и то, *с помощью чего* стоит думать.

Однако антропология – это не просто набор инструментов; это еще и особое ремесло, которое учит новичка тому, как получить знание определенного рода и о чем это знание может что-либо сказать. Точно так же как плотник может специализироваться либо на мебели, либо на постройке домов, а журналист – освещать колебания на фондовом рынке, в то время как другой его коллега – скандалы в королевском семействе, ремесло антрополога может использоваться в разных целях. Подобно плотникам и журналистам, все антропологи имеют общий набор профессиональных умений.

Некоторые новички в антропологии поражаются ее теоретическому характеру, и кто-то видит глубокую иронию в том, что дисциплина, заявляющая, что занимается осмыслением жизненных миров обычных людей, порождает при этом тексты, которые так трудно читать. Многие антропологические тексты прекрасно написаны, но правда и то, что многие – довольно сложны и запутанны. Антропология стремится быть аналитической и теоретической дисциплиной, и в результате она нередко оказывается недоступной и даже отталкивающей. Поскольку на самом деле ее содержание столь важно и – возможно – интересно, это несоответствие свидетельствует лишь о том, что антропология испытывает нужду в хороших популяризаторах.

Антропология не единственная в академическом мире изучает общества и культуры. Социология исследует и описывает социальную жизнь, особенно в современных обществах, сочетая широту охвата с глубиной анализа. Политология исследует политику на всех уровнях – от муниципального до глобального. Психология изучает психическую жизнь людей при помощи естественно-научных и интерпретативных методов, а социально-экономическая география рассматривает экономические и социальные процессы в транснациональной перспективе. Наконец, есть недавно возникшая дисциплина, неоднозначно воспринимаемая в научном сообществе, но популярная у студентов и широкой публики – так называемая «культурология», которую можно охарактеризовать как смешение социологии культуры, истории идей, литературоведения и антропологии. (Злые языки называют культурологию «антропологией без боли», т. е. без полевых исследований и тщательного анализа.) Иными

словами, социальные науки в значительной степени пересекаются друг с другом, и можно смело утверждать, что дисциплинарные границы до некоторой степени искусственны. Социальные науки действительно имеют некоторые общие интересы и пытаются найти ответы на ряд общих вопросов, однако между ними есть и отличия. У антропологии много общего и с гуманитарными дисциплинами, такими как литературоведение и история. Философия тоже всегда вносила интеллектуальный вклад в развитие антропологии; кроме того, имеется перспективная, горячо обсуждаемая область, граничащая с биологией.

Поколение назад антропология все еще концентрировала внимание почти исключительно на изучении локальной жизни в традиционных обществах, и полевые этнографические исследования были ее основным – а в некоторых случаях единственным – методом. Ситуация стала гораздо сложнее, поскольку антропологи теперь изучают все типы обществ, а их методологический репертуар стал более разнообразным. Вся эта книга представляет собой, по сути, один длинный ответ на вопрос «Что такое антропология?», и пока мы можем сказать, что это – *сравнительное изучение культуры и общества, фокусирующееся на жизни локальных сообществ*. Иными словами, антропология отличается от других близких дисциплин тем, что рассматривает социальную реальность как создаваемую прежде всего отношениями между отдельными лицами и группами, к которым эти лица относятся. Например, такой модный ныне концепт, как глобализация, с антропологической точки зрения не имеет смысла, если его нельзя изучить путем наблюдения за реальными людьми, их отношениями друг с другом и с окружающим миром. Только после такого исследования повседневной жизни можно переходить к изучению связей между локально проживаемым миром и явлениями большего масштаба (такими как глобальный капитализм или государство). Только после того как антрополог проведет достаточно времени, ползая на четвереньках (как это и бывало порой) и изучая мир под увеличительным стеклом, он (или она) готов сесть в вертолет, чтобы обозреть все с высоты птичьего полета.

Антропология в буквальном переводе с древнегреческого означает «наука о человеке». Как уже было сказано, антропологи не обладают монополией на эту область. Кроме того, есть и иные антропологии, чем та, что описана в этой книге. Философская антропология ставит фундаментальные вопросы о том, что значит быть человеком. Физическая антропология изучает человечество в доисторическое время и эволюцию человека. (В течение некоторого времени физическая антропология занималась также

изучением «рас». Они более не представляют интереса для науки, поскольку генетика опровергла их существование, однако с точки зрения социальной и культурной антропологии раса все еще может быть предметом изучения в качестве социального конструкта, так как она остается важным элементом многих современных идеологий.) Различие, хотя и довольно нечеткое, иногда проводят и между *культурной* и *социальной* антропологией. Культурная антропология – термин, используемый в США (и некоторых других странах), а социальная антропология происходит из Великобритании и, до некоторой степени, Франции. Исторически между этими традициями были определенные различия – основной социальной антропологии является социологическая теория, в то время как культурная антропология выросла на более широкой теоретической базе, но эта разница стала уже настолько несущественной, что мы можем о ней забыть. В последующем изложении различие между социальной и культурной антропологией будет упоминаться лишь в тех случаях, когда нужно будет подчеркнуть специфичность североамериканской или европейской антропологии.

Как университетская дисциплина антропология не очень стара – ее преподают всего около 100 лет – но вопросы, которые она ставит, формулировались начиная с глубокой древности. Различия между народами являются врожденными или приобретенными? Почему существует так много языков и насколько они различаются? Есть ли что-то общее у разных религий? Какие формы правления существуют, и как они работают? Можно ли ранжировать общества, расположив их на воображаемой лестнице, согласно уровню их развития? Что есть общего у всех людей? И, возможно, наиболее важный вопрос: какого рода существа эти люди – агрессивные животные, социальные животные, религиозные животные или, быть может, единственные самоопределяющиеся животные на этой планете?

Каждый мыслящий человек имеет мнение по этим вопросам. На некоторые из них вряд ли можно дать ответ раз и навсегда, однако они, по крайней мере, могут быть должным образом поставлены. Цель антропологии в том и состоит, чтобы добыть о различных формах человеческой жизни настолько детальные знания, насколько это будет возможно, и разработать концептуальный аппарат, который позволит их сравнивать. Это, в свою очередь, позволит нам понять как различия, так и сходства между разными способами быть человеком. Несмотря на огромные различия, которые документируют антропологи, само существование этой дисциплины безо всякого сомнения

доказывает, что продуктивная коммуникация между разными формами человеческой жизни возможна. Если бы было невозможно понять народы, отделенные культурной дистанцией, то и антропология была бы невозможна; и никто из антропологов не считает, что это недостижимо (хотя лишь немногие верят в то, что можно понять все). Разные общества словно созданы для того, чтобы сделать друг друга понятнее через сравнение.

Главная загадка антропологии может быть сформулирована следующим образом: повсюду люди рождаются с одинаковым когнитивным и физическим снаряжением, но, вырастая, становятся очень разными личностями и группами, с разными социетальными типами, верованиями, технологиями, языками и представлениями о хорошей жизни. Различия во врожденных талантах варьируются в пределах каждой группы, а не между ними, так что музыкальность, интеллектуальная одаренность, интуиция и иные качества, варьирующиеся от одного человека к другому, весьма равномерно распределены по всему земному шару. Чувство ритма у африканцев не является врожденным, а северяне отнюдь не склонны к интроверсии и эмоциональной холодности от рождения. Эти различия не являются врожденными. В то же время верно, что если одни социальные среды стимулируют врожденную склонность к ритмичности, другие – поощряют способность мыслить абстрактно. Вольфганг Амадей Моцарт, человек, переполненный музыкальным талантом, вряд ли стал одним из величайших композиторов мира, если бы он (вернее, человек с таким же генетическим кодом, как и Моцарт) родился в Гренландии. Скорее всего, он стал бы плохим охотником (поскольку был очень нетерпелив).

Иными словами, перефразируя антрополога Клиффорда Гирца, каждый человек рождается с возможностью прожить тысячи разных жизней, но проживает только одну. Одна из главных задач антропологии состоит в том, чтобы рассказать о некоторых из иных жизней, которые мы могли бы прожить.

Просвещение и эволюционизм

Здесь не место для детального изложения истории антропологии, но краткий экскурс в прошлое необходим для того, чтобы поместить настоящее и недавнее прошлое в исторический контекст.

Подобно иным наукам о человеке, антропология как особое поле исследований возникла в Европе во времена, последовавшие за периодом интеллектуального подъема и ученого любопытства, известного как эпоха Просвещения, в конце XVIII в. Более или

менее достоверные отчеты миссионеров, колониальных чиновников и различных путешественников о народах, населяющих дальние страны, накапливались уже в течение нескольких столетий. Теперь они стали сырым материалом для обобщающих теорий о различиях культур. (Например, одна из ранних теорий, иногда приписываемая Монтескьё, объясняла культурные различия разнообразием климата.) Начиная с середины XIX в. доминирующее положение завоевала группа теорий, обычно называемых *эволюционизмом*. Приверженцы этих учений полагали, что общества могут быть ранжированы сообразно уровню их развития и что их собственные общества представляют собой конечный продукт длительного и напряженного процесса социальной эволюции (что неудивительно). Технологическим элементам, таким как луки, стрелы, плужное земледелие, вьючные животные, письменность, отводилась роль пограничных столбов между «эволюционными уровнями». Эволюционистские модели были совместимы (и сходны по форме) одновременно с дарвиновской теорией биологической эволюции, увидевшей свет в 1859 г., и с колониальной идеологией, утверждавшей, что не-европейские народы должны управляться и развиваться «сверху», жестко и с применением силы там, где это потребуется.

К концу XIX в. эволюционистские построения столкнулись с серьезной конкуренцией со стороны *диффузионизма*, по большей части немецко-язычного направления, которое, как показывает его название, подчеркивало значимость изучения паттернов распространения определенных культурных элементов. Если эволюционисты были склонны полагать, что каждое общество содержало зародыш собственного развития, диффузионисты утверждали, что изменения по большей части происходили посредством контактов и «заимствований».

В первые десятилетия XX в. «западные» общества переживали важные изменения, драматической кульминацией которых стала Первая мировая война. В это же самое время почти полный переворот произошел и в антропологии. Устоявшиеся эволюционистские и диффузионистские объяснения были отброшены по нескольким причинам.

Эволюционизм теперь осуждали как подход, порочный в своей основе. Более детальные и нюансированные исследования, которые имелись в распоряжении антропологов, не подтверждали тезиса о развитии общества по предопределенной схеме, а нормативное предположение о том, что общество, к которому принадлежит сам исследователь, находится на вершине эволюционной лестницы, было разоблачено как примитивное

предубеждение. Значительные различия в культуре обществ с приблизительно одними и теми же технологиями (например, таких как бушмены в южной Африке и австралийские аборигены) делали неправдоподобными утверждения эволюционистов о том, что изучение «первобытных народов» может дать представление о ранних стадиях развития наших собственных обществ.

Диффузионизм был отброшен главным образом потому, что он делал предположения о контактах и процессах диффузии, которые невозможно доказать. Существование сходных явлений, таких как техники или верования, в двух или более местах еще не доказывает факт исторического контакта между ними. Эти явления могли независимо развиться в нескольких местах. Вместе с тем никто не сомневается, что процесс культурной диффузии имеет место (фактически это центральное допущение одного из современных направлений в социальных науках, а именно исследований глобализации), и можно утверждать, что «младотурки» в антропологии начала XX столетия перестарались с критикой диффузионизма, в результате чего антропологию перекосило в другую сторону и она превратилась преимущественно в исследования малых обществ.

Как бы там ни было, главное, что в десятилетие, предшествовавшее Первой мировой войне, к сбору данных о «других культурах» стали предъявлять все более строгие требования; что же касается людей, которые все это собирали, то профессиональные исследователи, отправлявшиеся в длительные экспедиции для сбора детальных и зачастую специализированных данных, постепенно заменили других путешественников.

Отцы-основатели

Основателями современной антропологии обычно считают четырех человек: Франца Боаса, Бронислава Малиновского, Альфреда Реджинальда Рэдклифф-Брауна и Марселя Мосса.

Боас, родившийся в 1864 г. в Германии, эмигрировал в США после нескольких длительных визитов туда в 1880– 1890-х годах. Будучи профессором Калифорнийского университета, он сыграл ключевую роль в становлении американской культурной антропологии. «Папаша Франц» оставался бесспорным лидером этой науки до своей смерти в 1942 г. Большинство американских антропологов первой половины XX в., достойных внимания, были его студентами.

Интересы Боаса были весьма обширны, но мы упомянем лишь две особенно важные и типичные для него концепции, определившие «лицо» американской антропологии: *культурный*

релятивизм и *исторический партикуляризм*. Культурный релятивизм – это взгляд, согласно которому каждое общество, или каждую культуру, следует понимать в ее собственных терминах, изнутри, и расположение обществ на ступенях эволюционной лестницы не является ни возможным, ни особенно интересным.

В юности Боаса эволюционистские взгляды были весьма широко распространены. Для того чтобы понять культурное разнообразие, утверждал он, этот способ мышления неудовлетворителен. Он рассматривал представление о том, что определенные общества объективно более развиты по сравнению с остальными, как систематическую ошибку, связанную с этноцентризмом, т. е. взглядом, управляемым предрассудками и необоснованным предположением о превосходстве собственной культуры.

Культурный релятивизм – это прежде всего метод (а не мировоззрение), пригодный для того, чтобы исследовать культурную вариативность настолько независимо от предрассудков исследователя, насколько это вообще возможно. Его цель – научиться видеть мир по возможности тем же способом, каким его видят «информанты», или «местные». К теоретическому анализу можно приступать лишь тогда, когда эта цель достигнута. В сегодняшних общественных дискуссиях о контакте культур и «интеграции» мигрантов в западное общество следовало бы стремиться к тому же идеалу; лишь когда понимаешь, как живут другие, имеешь право на моральные суждения в их отношении.

Исторический партикуляризм Боаса, который тесно связан с его культурным релятивизмом, утверждает, что каждое из обществ имеет собственную уникальную историю, а это означает, что нет никаких «необходимых стадий», через которые они проходят. В результате невозможно делать обобщения относительно исторических последовательностей; все они уникальны. Боас утверждал, что все общества имеют свои собственные пути, ведущие к устойчивым состояниям, и свои собственные механизмы изменения. Как по поводу этой концепции, так и по поводу некоторых форм культурного релятивизма у антропологов никогда не было полного единодушия, но они остаются весьма влиятельными вплоть до наших дней.

Малиновский, родившийся в 1884 г., был поляком, он учился в Кракове, но эмигрировал в Англию для продолжения своих занятий антропологией. Малиновский был харизматичным, увлекающим за собой учителем, но его главный вклад в

антропологию состоит в утверждении интенсивной полевой работы как исследовательского метода. Малиновский был не первым из тех, кто проводил длительные полевые исследования в локальных сообществах (Боас, например, тоже занимался этим), но его изучение жителей Тробрианских островов во время Первой мировой войны было столь детальным и тщательным, что оно задало определенный стандарт, который находит защитников и в наши дни. В своей серии книг о тробриандцах, первой и самой знаменитой из которых были «Аргонавты западной части Тихого океана» [Malinowski, 1984 [1922]], Малиновский продемонстрировал огромный интеллектуальный потенциал медленного, тщательного и чрезвычайно детального изучения малой группы, образцом которого была его работа в поле. Он прекрасно разбирался в экономике, религии и политической организации тробрианцев и благодаря всеохватывающему знанию их образа жизни был способен показать связи между такими парциальными системами.

В своей методологии полевых исследований Малиновский делал упор на необходимость изучения местных языков и рекомендовал в качестве основного метода *включенное наблюдение*: этнографу следует жить среди людей, которых он изучает, он должен участвовать в их повседневной деятельности и вести систематические наблюдения. Сходными, хотя и не обязательно идентичными идеалами руководствуются антропологи в своих полевых исследованиях и в наши дни.

Было бы глубоким заблуждением утверждать, что антропологические исследования начались с Боаса и Малиновского. На протяжении тысяч лет люди задавались вопросами, связанными с культурной вариативностью и тем, «как живут другие», так что как культурная теория, так и этнография существовали в разных обличьях задолго до них. Однако они сделали, пожалуй, больше, чем кто-либо иной для превращения антропологии в корпус знаний, достаточно организованных и связных, чтобы заслужить звание науки. Метод полевой работы, осуществляемой путем длительного включенного наблюдения, давал уверенность в том, что знание, добываемое этнографами, надежно и может быть использовано для сравнительного анализа, а принцип культурного релятивизма был направлен не только на то, чтобы контролировать свои предрассудки, но и на то, чтобы выработать нейтральную терминологию для описания культурного разнообразия.

Хотя это вряд ли имеет определяющее значение, но биографии Боаса и Малиновского могут отчасти объяснить их неортодоксальные подходы к культурному разнообразию. Как уже

было сказано, оба они провели большую часть жизни за границей: немец Боас – в США, поляк Малиновский – в Англии. Можно предположить, что ситуация оторванности от корней и ощущение отчужденности как в отношении родины, так и своих новых мест пребывания, которое они, должно быть, оба испытывали, могли стать ценными ресурсами, когда они взялись за разработку своей новой науки. Только тот, кто способен увидеть свою культуру с маргинальной позиции, может осмыслить ее в терминах антропологии. Большая часть людей проводит всю свою жизнь, не задумываясь над тем, в какой значительной мере они сформированы определенной культурой. Такая «домашняя слепота» по умолчанию делает их менее подходящими для изучения других народов, чем тех, кто понял, что даже их собственные привычки и понятия возникли в определенном социальном окружении, в особых обстоятельствах, и что они были бы совершенно другими людьми, если бы выросли в другом месте. Этот род рефлексивности – саморефлексия – есть одновременно условие возможности сравнительных исследований культур и общества и их результат. Когда антрополог-новичок возвращается из своего первого выезда в поле, он неизбежно видит собственное общество в новом свете. Однако он должен также суметь мысленно освободиться от собственного общества, прежде чем приступить к полевому исследованию. Антропологи стараются передать это умение во время обучения антропологическим понятиям и моделям, но студенты не понимают, что приобрели его, до тех пор пока не становится слишком поздно для возвращения в прежнее состояние невинности.

Действительно, очень многие антропологи имеют личный опыт, который до определенной степени создает отчужденность по отношению к их обществу; многие провели по нескольку лет в иных странах, будучи детьми дипломатов, сотрудниками благотворительных организаций или миссионерами; некоторые были усыновлены или удочерены из другой страны или происходили из меньшинств; среди антропологов всегда было много евреев. Женщины в антропологии всегда были заметнее, чем в большинстве иных академических профессий. Иными словами, позиция отчасти чужака может быть преимуществом.

Третьим из ведущих антропологов в первые решающие десятилетия XX в. был, тем не менее, коренной англичанин А.Р. Рэдклифф-Браун (1881–1955). Рэдклифф-Браун, который провел много лет, преподавая и ведя исследовательскую работу в университетах Чикаго, Кейптауна и Сиднея, прежде чем вернуться на кафедру в Оксфорде в 1937 г., известен главным образом своей

амбициозной научной программой социальной антропологии. В отличие от Боаса и, до некоторой степени, Малиновского, основные интересы Рэдклифф-Брауна были связаны не с культурой и значением, а со способами функционирования обществ. Большое влияние на него оказала социология Эмиля Дюркгейма, которая была прежде всего учением о социальной интеграции, и он использовал ее как отправной пункт для развития в антропологии структурного функционализма. Эта теория утверждала, что все части, или институты, общества исполняют определенные функции примерно таким же образом, как все части тела вносят вклад в создание целого, и что главная цель антропологии состоит в установлении «естественных законов общества» той же степени точности, как те, что обнаружены в естественных науках.

Так же как у Боаса и Малиновского, у Рэдклифф-Брауна имелся свой кружок выдающихся и преданных учеников; некоторые из них вошли в число наиболее влиятельных британских антропологов послевоенных лет. Однако большинство из них со временем отказались от его первоначальной программы. Стало ясно, что общества гораздо менее предсказуемы, чем клетки и химические соединения.

Для многих антропологов четвертый из упоминаемых здесь «предков» – самый важный. Имя Марселя Мосса (1872–1950) не связано ни с понятием, таким, как культурный релятивизм, ни с методом, подобным включенному наблюдению, ни с теорией вроде структурного функционализма. И все же его влияние на антропологию, особенно во Франции, было решающим. Мосс был племянником великого Дюркгейма, и они тесно сотрудничали вплоть до смерти последнего в 1917 г., написав в соавторстве в числе прочего книгу, названную «Первобытные классификации» [Durkheim, Mauss, 1963 [1903]]. Мосс был высокообразованным человеком, знал много языков, разбирался в мировой истории культуры и классической литературе. Хотя он никогда не работал в поле, он писал глубокие эссе, затрагивавшие широкий спектр тем (и постоянно преподавал техники наблюдения): о концепции личности в разных обществах, о национализме и о теле как социальном продукте. Его самая знаменитая работа – эссе об обмене дарами в примитивных обществах. Мосс показал, что *реципрокность*, обмен дарами и услугами, и есть тот «клей», который связывает общества в отсутствие централизованной власти. Дары могут казаться добровольными, но на деле они обязательны, они создают долги благодарности и иные социальные обязательства значительной широты охвата и длительности. Другие антропологи и поныне продолжают

исследования в этом направлении.

Несколько упрощая, можно сказать, что эти четыре отца-основателя и их многочисленные ученики определили мейнстрим антропологии XX столетия. (В этой интеллектуальной генеалогии следовало бы учесть еще несколько очень ярких фигур, но ограниченный объем книги не позволяет проследить эти линии нашей родословной.) Однако антропологии как дисциплине всегда была свойственна самокритика, и влияние этих великих людей распространялось не только благодаря их наставничеству и письменным текстам, но тому несогласию и критике, которые они вызывали. Культурный релятивизм Боаса (и его последователей) натолкнулся на сильное сопротивление в послевоенные годы, когда новое поколение американских антропологов вернулось к добоасовским проблемам социальной эволюции и сконцентрировало свое внимание на материальных условиях, технологии и экономике. Малиновского и до некоторой степени его учеников критиковали за несфокусированность исследований и слабость в области теории. Рэдклифф-Брауна критиковали за то, он полагал, будто его элегантные модели правильнее, чем гораздо более хаотичная социальная реальность; а во Франции молодые, придерживающиеся радикальных политических взглядов антропологи практически игнорировали работы Мосса, поскольку были увлечены исследованием конфликтов, а не интеграции.

В течение нескольких десятилетий, прошедших после Второй мировой войны, антропология быстро росла и диверсифицировалась. Появлялись новые теоретические школы и направления, полевые исследования велись в новых регионах, что также умножало сложности и открывало новые перспективы; были основаны новые исследовательские центры и университетские кафедры. К началу XXI столетия по всему миру работали тысячи профессиональных антропологов, каждый из которых специализировался в той или иной области. Тем не менее за всем этим богатейшим разнообразием стоит дисциплина с ясными границами. Причина этого кроется в том, что мы продолжаем вновь и вновь обращаться к одним и тем же фундаментальным вопросам, которые встают повсеместно приблизительно в одной и той же форме. Бразильский антрополог и его русский коллега могут отлично понять друг друга (конечно, если они смогут говорить на одном языке, которым в большинстве случаев будет английский). Многое отличает феминиста-постмодерниста от специалиста по экологии человека, но если оба они антропологи, у них все еще остается много общего в интеллектуальном плане. Несмотря на все

интеллектуальные отце– и матереубийства, ожесточенные споры и сильную специализацию, антропология сохраняет свои дисциплинарные границы благодаря последовательному интересу к отношениям между уникальным и универсальным, опоре на «точку зрения туземца» (термин Малиновского) и изучению локальной жизни, а также стремлению понять связи в обществах и интересу к сравнительному анализу обществ.

Рекомендуемая литература

Barnard A. History and Theory in Anthropology. Cambridge: Cam
bridge University Press, 2000. *Kuper A.* Anthropology and Anthropologists: The Modern British
School. 3rd ed. L.: Routledge and Kegan Paul, 1996.

Глава 2. Ключевые понятия

Мир, каким его воспринимают люди, в определенной степени формируется языком. Однако нет полного согласия относительно того, каково именно отношение между языком и внелингвистической реальностью. В 1930-е годы появилась гипотеза Сэпира – Уорфа, созданная двумя лингвистически ориентированными антропологами. Эта гипотеза предполагает, что язык создает существенные различия между жизненными мирами разных групп. Некоторые северо-американские языки (самый знаменитый пример – язык хопи) содержат, согласно Эдварду Сэпиру и Бенджамину Ли Уорфу, мало существительных или слов, обозначающих вещи, и много глаголов и слов, обозначающих движение и процессы. Это значит, как они полагали, что в мире хопи должно быть меньше предметов и больше движения, чем, скажем, в жизненном мире англоязычных людей. Эта теория, имеющая много приверженцев (всегда, впрочем, в модифицированном виде), оспаривается теми, кто считает, что все люди воспринимают мир в общем одинаково и что все языки имеют много одинаковых понятий. Вряд ли кто-нибудь будет сомневаться в том, что когда речь заходит об обсуждении абстрактных явлений, терминология значительно влияет на то, что воспринимается и как воспринимается. Разумеется, у индуиста, знающего о существовании множества божественных существ и верящего в реинкарнацию, представления о жизни и смерти значительно отличаются от таковых у мусульманина, который поклоняется только одному богу и верит в вечный, трансцендентный рай после смерти. Более того, эти идеи, вероятно, в какой-то степени влияют на их повседневную жизнь. Сходным образом в научных исследованиях некоторые концепции позволяют нам видеть определенные факты определенным образом за счет исключения иных аспектов реальности или подходов к ее изучению. Если, например, некто изучает общество, используя в качестве основной концепции родство, он неизбежно обнаружит иные связи и проблемы, чем те, кто вместо этого используют концепции патриархата или этничности.

На выбор концепций и теоретических подходов влияют личные интересы исследователя, особенности его или ее профессиональной подготовки, а также – хотелось бы надеяться, что не в последнюю очередь, – само изучаемое общество. Теории и ключевые понятия, наблюдения и выбор методологии находятся в постоянном взаимодействии как во время, так и по окончании

полевых исследований. Это будет показано в следующей главе. И все же существуют ключевые понятия, настолько фундаментальные для антропологической науки, что к ним приходится обращаться независимо от конкретного предмета исследования, и я представлю некоторые из них в этой главе, прежде чем перейти к методам исследования и теориям.

Личность

Это слово кажется простым и однозначным, понятным каждому. Может быть, и так. Однако, хотя каждый знает, что такое личность, это знание не у всех одинаково. Что именно вы видите, когда смотрите на другого человека или в зеркало, зависит от вашего происхождения. Некоторые наиболее вдохновляющие антропологические исследования связаны с выявлением таких различий, с вариациями концепции личности.

В западном обществе личность обычно воспринимается как уникальный индивид, цельный и неделимый. В течение жизни этот индивид принимает множество самостоятельных решений и несет ответственность за их последствия. Когда люди умирают, они прекращают свое существование как индивиды, но в западных обществах нет согласия по поводу того, что случается потом. Некоторые придерживаются мнения, что умершие каким-то образом продолжают жить как духовные существа в невидимом мире, другие полагают, что смерть – это конец всего. Современная западная концепция личности часто описывается как *эгоцентрическая* – не в том смысле, что она эгоистическая, а в том смысле, что в центре находится эго или индивид.

Совсем другое понятие личности в индийской деревне. Большая часть населения – индуисты и верят в реинкарнацию; это означает, что каждый новорожденный является заново рожденной, а не совершенно новой личностью. Более того, каждый рождается не свободным индивидом, а членом определенной касты, а его жизнь в такой же степени определяется *кармой* и *дхармой* (судьбой, предназначением), как собственными решениями. Когда кто-либо умирает, цикл рождений, смертей и перерождений начинается сызнова, и то, каким именно образом он переродится, зависит от хороших и дурных дел, совершенных им в этой жизни. Эта концепция личности часто описывается как *социоцентрическая* – согласно ей не эго, а общество находится в центре универсума.

В африканских деревнях, где сильны традиционные религии, можно найти третий вариант концептуализации личности. Там личностям даются индивидуальная свобода и ответственность, но

в то же время присутствуют духи предков; у них можно спросить совета, но они могут и наказать. Умирая, люди сами становятся духами предков, и часто медиумы (живые люди, способные общаться с духами предков) могут концентрировать в своих руках значительную светскую власть.

Четвертый тип концептуализации личности встречается в некоторых частях Меланезии. Многие меланезийцы представляют переход между жизнью и смертью некоторым особенным образом. Здесь доминирует *реляционная* концепция личности. Это означает, что личность конституируется отношениями, в которые она вступает с другими. Поэтому человек, который больше не дышит, не считается мертвым до тех пор, пока все его или ее отношения с другими не будут завершены. Долги должны быть уплачены, и определенные ритуальные действия должны быть выполнены, чтобы человек стал в полном смысле слова мертвым. Некоторые антропологи, пишущие об Индии или Меланезии, предложили вместо термина «индивиды» использовать применительно к этим людям термин «дивиды», поскольку на самом деле они делимы и создаются за счет своих связей с другими личностями.

Гендер также может рассматриваться как одно из вполне самостоятельных ключевых понятий, но он может быть рассмотрен и как особый случай концепции личности, поскольку довольно сложно, если вообще возможно, помыслить себе личность, не имеющую гендера. Из всех социальных различий гендер – самое универсальное. Иными словами, все народы проводят различия между мужчинами и женщинами, и гендерные отношения повсеместно являются существенной составляющей в структуре личности. Мужчины могут быть мужчинами только в соотношении с женщинами, женщины являются женщинами только по контрасту с мужчинами. Пока что гендер универсален. Однако как варьирует концепция личности, так и гендер может пониматься множеством разных способов.

Установилась традиция проводить различие между полом и гендером, хотя это различение в некоторых кругах (где ставится под вопрос биологический компонент гендера) считается несколько устаревшим. Под половыми различиями подразумевают обычно наследуемые отличия в размерах тела, форме гениталий и т. п.; гендер связан с социальным конструированием различий между мужским и женским. Именно конструирование гендера является предметом исследования специалистов в области социальных наук, обнаруживающих удивительные различия (а кто-то сказал бы – сходства). Разделение труда между мужчинами и женщинами как в сфере

производства, так и в приватной сфере значительно варьируется, и во многих обществах гендерные отношения стали существенно изменяться только в последние 50 лет. В 1950-е годы в большинстве западных обществ женщины были в основном домохозяйками или работали неполный день, сегодня же большая часть из них имеют полную занятость, причем вне стен своего дома. А европейские и североамериканские мужчины, которые стали отцами в 1950–1960-е годы, едва ли знали что-либо о подгузниках и приготовлении пищи.

Многие специалисты в области социальных наук, включая антропологов, исследовали вопросы власти, неизбежно возникающие при изучении гендерных отношений, которые часто описываются при помощи идиомы «угнетение женщин». Действительно, обычно мужчины имеют больше власти над женщинами, чем наоборот. В большинстве обществ мужчины занимают самые важные политические и религиозные посты и контролируют формальную экономику. В некоторых обществах женщинам может быть даже предписано закрывать свое лицо и тело, когда они появляются в публичном пространстве. В то же время женщины нередко обладают значительной неформальной властью, особенно в домашней сфере. Антропологи не могут однозначно сказать, что женщин угнетают, прежде чем исследуют все аспекты жизни общества, включая то, как женщины (и мужчины) сами оценивают свое положение. Ведь не исключено, что некоторые женщины на Ближнем Востоке считают «освобожденных» западных женщин в большей степени угнетенными – из-за необходимости строить профессиональную карьеру, «хорошо выглядеть» и соответствовать прочим ожиданиям, – чем они сами.

При изучении обществ, находящихся в состоянии изменения (чем большинство антропологов и занимаются в наше время), важно обращать внимание на основные ценностные конфликты и трения между разными группами. Часто эти конфликты находят свое выражение в гендерных отношениях. Вполне типично, когда молодые женщины, которые в отличие от своих матерей могут быть экономически самостоятельными, начинают требовать свои права на индивидуальную свободу, используя модерное понятие личности, в то время как старшее поколение пытается сохранить лояльность к традиции и другому, более холистическому или социоцентрическому представлению о личности. Такого рода конфликты регулярно описываются в европейской прессе на примере сообществ мигрантов, но в том или ином виде их можно обнаружить и во многих других обществах.

Общество

Это слово используется большинством специалистов в области социальных наук (и многими другими) каждый день, но они редко утруждают себя тем, чтобы дать ему определение. Впрочем, это не так-то и просто. В повседневной речи термин «общество» часто употребляется как синоним термина «государство». Говорят о «норвежском», «британском», «южноафриканском» обществе и т. д. Но при ближайшем рассмотрении такое определение не выдерживает критики. Во-первых, в любом государстве (даже самом маленьком) существуют несколько локальных сообществ, которые могут в определенных целях рассматриваться как полноправные общества. Во-вторых, многие государства включают разные этнические группы, говорящие на различных языках, мало контактирующие друг с другом и имеющие немного общего в культурном отношении. В-третьих, члены общества нередко воспринимают государство как своего врага (если оно тоталитарное), действующего только в собственных интересах.

Можно было бы с легкостью предложить и менее жесткое определение общества. Можно, например, сказать, что общество состоит из людей, которые вместе живут и трудятся в течение долгого времени и поэтому ощущают себя принадлежащими единому моральному сообществу, которое заставляет их вести себя должным образом по отношению друг к другу. Вероятно, такое определение подходит скорее небольшим сообществам, основанным на межличностных взаимодействиях, а не большим, более абстрактным обществам, и в этом нет ничего дурного. В конце концов, действительно антропологи обычно изучают небольшие общества. Единственная проблема состоит в том, что локальные сообщества всегда являются частями более крупных систем; они зависят от внешней торговли, они могут получать извне женщин или священников, ими может на удалении управлять – более или менее эффективно – государственная администрация, молодежь может совершать поездки в большие города для работы или учебы и т. д. В этих условиях провести ясные и четкие границы общества невозможно.

Таковы лишь некоторые проблемы с употреблением понятия общества, при том что некоторые политики вообще заявляют, что «нет никакого общества». Все эти проблемы отражают развитие антропологии в последние несколько десятилетий, но они также свидетельствуют об усилении интегрированности мира. Во второй половине XIX в., когда формировались многие понятия социальных наук, антропологи и социологи в большинстве своем

просто и бесцеремонно проводили различие всего между двумя типами обществ – большими и малыми или нашим собственным и всеми остальными. Генри Мейн, юрист, написавший в 1861 г. важную книгу о «примитивном обществе», различал *статусные* и *контрактные* (или *договорные*) общества. В статусном обществе каждый состоит в фиксированных отношениях с другими, и эти отношения детерминированы рождением, семьей и вытекающими из них рангом и положением в обществе. Контрактные же общества основаны на добровольных соглашениях между индивидами, и положение в таком обществе зависит от личных достижений, а не наследуется от рождения. Мейн считал контрактные общества более сложными, чем статусные.

Несколько теоретиков, которые работали в тот же период, обнаруживали сходные различия между малыми/простыми/традиционными обществами и большими/сложными/современными обществами. Возможно, самым известным примером стало предложенное социологом Фердинандом Тённисом различение между *Gemeinschaft* (общиной) и *Gesellschaft* (обществом). *Gemeinschaft* – это локальное сообщество, к которому люди принадлежат на основании разделяемого ими опыта, основанного на традиционных обязательствах и личном знакомстве. *Gesellschaft* – это анонимное общество большого масштаба, типичное для современной эпохи, в котором государство и другие институты власти берут на себя роль семьи и соседского сообщества. Вообще-то Тённис писал о переходе от аграрного к индустриальному обществу, и он действительно полагал, что жизнь в *Gesellschaft* управляется более инструментальной, утилитарной логикой действия, чем регулируемое традиционными нормами более социоцентрическое *Gemeinschaft*.

Итак, что же такое общество? Согласно Мейну, Тённису и другим, мы должны прежде всего проводить различие между обществами малыми и большими, простыми и сложными, основанными на родстве и реципрокности и теми, что интегрируются посредством других механизмов. Хотя начиная с середины XX в. антропологи редко используют простую дихотомию подобного рода, ясно, что многие из изучаемых ими обществ очень похожи на *Gemeinschaft* Тённиса. Правда, многие не похожи, что сигнализирует о серьезной ограниченности такой категоризации. Например, индийские деревни могут рассматриваться и как *Gemeinschaften*, и как части большего *Gesellschaft*. Во многих частях Африки традиционная социальная организация была очень гибкой, она могла расширяться и сжиматься, реагируя на изменяющиеся обстоятельства. Обычно

социальная жизнь концентрируется внутри деревни, но через систему торговых отношений и конфликты деревни интегрируются в более крупные системы.

Простые дихотомии вроде этих давно не используются в антропологии. Мир так сложен, и различия между типами обществ настолько велики, что категоризация, разделяющая их на два взаимоисключающих типа, просто не имеет смысла. К тому же, как мы уже упоминали, невозможно прочертить границы общества раз и навсегда. Поэтому правильнее говорить, что антропологи, в особенности *социальные* антропологи, изучают не столько общества, сколько общественную жизнь.

В то же время часто и правильно, и необходимо рассматривать общества как самостоятельные единицы, имеющие границы. Общим критерием для очерчивания границ общества является политическая власть. Общество, согласно этому подходу, есть объединение людей, подчиняющихся одному политическому аппарату. Однако и такой вариант разграничения проблематичен. Можно утверждать, что в современном государстве люди во многих отношениях живут в одном и том же обществе. Однако в то же время политической властью обладают в различной степени органы местного управления, а некоторые государства, например в Европе, интегрируются в политические сообщества более высокого уровня. Более того, в этнически неоднородных государствах лидеры этнических групп могут быть *de facto* более влиятельными, чем государство. Кроме того, есть государства, например в Африке, которые довольно слабо интегрированы, так что операциональный уровень политической власти находится на более низком, локальном (часто основанном на принципе родства или проживания в данной конкретной местности) уровне. В таких случаях действительная власть государства куда слабее, чем это выглядит на бумаге.

Несмотря на отсутствие ясности с концепцией общества, слово это, несомненно, необходимо. В повседневной речи слова, обозначающие локальные сообщества, крупномасштабные общества и глобальное общество имеются, и все они отсылают к определенным реалиям, существующим на разных системных уровнях. Люди интегрированы (т. е. они «участвуют» и «вносят вклад») в несколько социальных систем, часть из которых функционируют в крупном, а некоторые – в малом масштабе. Когда антропологи очерчивают поле своих исследований, масштаб определяется рассматриваемыми проблемами. Тот, кто собирается заняться изучением колдовства у зулусов, очерчивает систему одним способом; если в фокусе исследования – правовая система в Южной Африке, то требуется провести границу иным

образом; а если предмет исследования – отношения между зулусами и африканерами, релевантной будет третья социальная система. Все эти (и многие другие) парциальные системы существуют, и все они могут рассматриваться как общества.

Культура

Третье понятие, которое мы обсудим ниже, так же важно, как предыдущие два, – и так же сложно для понимания. Возможно, понятие «культура» – самый трудноопределимый термин в антропологии. В 1952 г. К. Клакхон и А.Л. Крёбер опубликовали книгу «Культура: критический обзор понятий и определений» [Kluckhohn, Kroeber, 1952], в которой привели краткое описание определений культуры, имевшихся на тот момент в рамках дисциплины. Авторы насчитали 162 различных определения. Несмотря на то что некоторые из них по общему согласию были довольно схожи, пришлось признать, что единого определения культуры, устраивающего всех антропологов, не существует.

Термин «культура» часто используется как синоним понятия «общество» – например, когда мы в обычной беседе упоминаем о «других культурах». В то же время широко распространен взгляд, разводящий эти два понятия, как в словосочетании «мультикультурное общество». Если такие общества существуют, значит, возможна ситуация, когда есть одно общество, но несколько культур. Хотя подобное представление может иметь смысл в публицистике и разговорной речи, оно слишком неточно для антропологического исследования, даже если бытование терминов вроде «мультикультурное общество» должно предполагать соответствующие изыскания в области антропологии.

Одно из самых старых и известных определений культуры дал английский антрополог Эдвард Тайлор на первой же странице книги «Первобытная культура» [Tylor, 1958 [1871]], опубликованной в 1871 г.: «Культура, или цивилизация, в широком этнографическом смысле слагается в своем целом из знания, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества»[1]. Многие считали это определение полезным, несмотря на очень широкий и общий характер (а возможно, и благодаря ему). Тайлор включает в определение культуры все «способности и привычки», которые только приходят на ум, и оставляет место для еще каких-нибудь. Дальнейшие попытки определить культуру с антропологических позиций были более скромными. Ведущий представитель

интерпретативной антропологии Клиффорд Гирц в 1960-е годы предложил рассматривать культуру как общие смыслы, выражаемые в актах общественного взаимодействия. Иными словами, общая культура не означает, что все члены общества получили в точности одни и те же знания и навыки, а подразумевает, что все принадлежащие к ней люди имеют единый взгляд на мир и говорят на одном языке – и буквально, и метафорически.

Культура, понимаемая таким образом, пронизывает все виды человеческой деятельности. Тем не менее существует мнение, что экономика и политика имеют мало общего с культурой: экономика занимается хозяйством, политика – властью. Подобное описание, конечно же, было бы недопустимо упрощенным. Культурные ценности, различающиеся в разных обществах, определяют, какие блага в данном обществе считаются желаемыми с экономической точки зрения, а культурные условия упорядочивают поведение политических элит. Культура – это *аспект* человеческой деятельности, а не только ее *область*.

Многие из тех, кого понятие «культура» удовлетворяет, используют его в значении, более близком к определению Гирца, нежели Тайлора. Однако нужно признать, что ситуация сложнее, чем может показаться. Понятие «культура» более спорно, чем даже понятие «общество»; в течение многих лет оно критиковалось антропологами, убежденными, что лучше было бы обходиться вообще без него (подозреваю, что не обошлись бы, хотя есть и другие точки зрения, см.: [Kuper, 1999]). Критика его стала общим местом в антропологии, а ограниченный набор аргументов воспроизводится снова и снова, начиная от магистерских диссертаций и заканчивая монографиями. Фактически число главных аргументов можно свести к четырем.

Первое возражение связано с возможностью употребить слово во множественном числе – «культуры». С одной стороны, культура может быть рассмотрена как противоположность природе. Согласно этому взгляду, все люди одинаково культурны, так как культура – это все то, что осваивается в ходе жизни (язык, религиозные учения и т. д.) и что делает нас людьми; культура в таком понимании объединяет человечество. С другой стороны, слово можно употребить во множественном числе – и культура вдруг разделяет человечество, вместо того чтобы объединять его. Внимание переключается с общечеловеческого на отличия групп друг от друга.

Подобное понимание культуры господствовало в антропологии на протяжении всего XX в., в частности благодаря культурному релятивизму Боаса и полевой методологии

Малиновского – подходам, фактически сосредоточивавшим внимание на одном-единственном обществе. Некоторые антропологи, интересующиеся больше сходствами, чем различиями, стремятся вернуться к пониманию культуры как фактора, объединяющего человечество. С их точки зрения, конкретные проявления культуры уникальны и разнообразны, но на глубинном уровне они отсылают к чему-то более универсальному.

Второе возражение касается проблемы установления границ и во многом перекликается с претензиями к понятию «общество». Внутри любой группы людей, независимо от ее размера, существуют значительные отличия, поэтому только в редких случаях бывает легко определить, какие различия между группами являются системными. В некоторых отношениях внутригрупповые различия могут быть серьезнее межгрупповых. Эту простую мысль нетрудно подтвердить наблюдениями, сделанными, в частности, в современных сложных обществах. Можно сказать, что в определенных отношениях представители городских средних классов стран Западной Европы имеют больше общего друг с другом, нежели с выходцами из отдаленных районов их же собственных стран. Мало того, иммиграция принесла с собой новую культурную динамику, создающую оригинальные комбинации из импульсов разнообразного происхождения. Дети мигрантов, выросшие в принимающей стране (к примеру, в Германии), могут говорить на языке пенджаби дома и на немецком вне дома и опираться на культурный репертуар, являющийся не пакистанским или немецким, но смесью их обоих.

Третий пример связан с влиянием коммерческой массовой культуры. Подростки всего мира получают информацию из одних и тех же культурных источников, поскольку среди прочего слушают похожую музыку и смотрят одни и те же (преимущественно американские) фильмы; и едва ли подростки пользуются теми же источниками, что поколение их родителей. Современный мир изобилует смешанными культурными формами и транснациональными перетеканиями культурных элементов, что делает проведение границ между культурами еще более затруднительным, чем раньше. Среди многих антропологов, описывавших культуру как текущий, динамический процесс, а не статичную, подобную предмету сущность, наиболее авторитетен Ульф Ханнерц [Hannerz, 1992]. Он рассматривает культуру как глобальную паутину сетей без явных границ и добавляет, что сеть имеет узлы (или «распределительные щиты») и зоны различной плотности, а также что одновременно существуют культурные

миры или части миров, которые остаются относительно стабильными и пространственно закрепленными.

Третье возражение касается политического использования понятия «культура». Все более очевидно, что классическое антропологическое понимание культуры (культурно-релятивистское) употреблялось для продвижения требований определенных групп, дискриминации меньшинств и защиты неравноправия через агрессивный национализм. Использование понятия «культура», при котором вся сложность общества сводится к нескольким простым категориям, подтолкнуло многих политически сознательных антропологов проанализировать их собственную трактовку культуры с особо критических позиций. Самым известным (и, возможно, самым вопиющим) примером политического использования классического понимания культуры является южноафриканский апартеид.

С 1948 по 1994 г. Южно-Африканская Республика (ЮАР) проводила политику апартеида («обособленность» на языке африкаанс); ее цель заключалась в обеспечении порядка, при котором разные народы не могли бы смешиваться. Конечной ц елью апартеида было образование отдельных государств, базирующихся на принципах общей расы, этничности и культуры. В основе апартеида лежало желание значительной части белого меньшинства экономически доминировать над черным большинством без обязательств по предоставлению последним равных прав и возможностей, но идеологическое оправдание системы имело поразительные сходства с культурным релятивизмом. Что интересно, некоторые южноафриканские антропологи стали в позицию наиболее откровенных защитников системы, а ее главный интеллектуальный архитектор Вернер Эйзелен был профессором антропологии. (Справедливости ради стоит добавить, что многие южноафриканские антропологи были бескомпромиссными критиками системы.) Идеология, стоящая за апартеидом, была неубедительной по многим причинам, среди которых – факт, что к моменту установления системы различные группы уже жили на этих территориях и веками оказывали влияние на культуры друг друга. Начиная с 1950-х годов миллионы чернокожих южноафриканцев были насильно перемещены в так называемые хоумленды; утверждалось, что такая физическая сегрегация проводится для их же блага, поскольку сохранить культуру можно только в условиях проживания в своем, культурно автономном пространстве. Хотя апартеид был уникальным в том, что соединил идеологию культурного релятивизма и репрессивное государство, его пример показывает, что классическое боасовское понимание культуры

можно легко использовать для защиты и этнических предрассудков, и национализма. Это открытие привело к тому, что использование понятия «культура» стало затруднительным для многих антропологов, и укрепило сомнения тех из них, кто поддерживал возражение номер два (проблема границ, внутренней вариативности и разнообразия).

Четвертое и последнее из заявленных возражений касается неточного и мозаичного характера понятия «культура». Хотя со времен Тайлора и Боаса определение было немного сужено, оно по-прежнему выглядит очень пространным и расплывчатым. В СМИ и повседневных разговорах к «культуре» часто обращаются, чтобы объяснить сложные и конфликтные ситуации. Если родители бьют своих детей, можно пожать плечами, сказав «такова их культура»; если рыбаки в какой-нибудь деревне окропляют землю несколькими каплями рома перед тем, как выйти в море, они делают это из-за «своей культуры»; если какая-нибудь этническая группа слишком часто мелькает в криминальной статистике, сильно искушение объяснить это ссылкой на «их культуру»; наконец, если общественная организация проводит парад с музыкой Западной Африки и народными костюмами, телекомментаторы могут сказать, что участники таким образом «воспевают свою культуру». Можно добавить и многие другие примеры. Смысл – в том, что для понимания происходящего в мире нам требуется более точный и тонкий терминологический аппарат, чем может дать одиночное понятие «культура». Объяснять события, необдуманно используя термин «культура», слишком просто, это скорее создает иллюзию проникновения в суть, чем способствует реальному пониманию. Альтернатива заключается в использовании более узкоспециальных терминов вместо общих слов о культуре. Упоминающий о детском воспитании (первичной социализации) может так и сказать: «детское воспитание»; говорящий о народной религии может прямо называть ее, вместо того чтобы использовать всеобъемлющий термин «культура»; а тот, кто хочет всерьез разобраться с тем, как различается уровень преступности в разных слоях неоднородного населения, не должен думать, что термин «культура» даст подходящее объяснение.

И все-таки, несмотря на очевидный здравый смысл перечисленных возражений, есть веские причины попытаться спасти «культуру». Без сомнения, существуют значимые, систематические и поражающие воображение различия между отдельными людьми и между группами, и некоторые из этих различий – возможно, самые важные – вызваны тем, что люди выросли в социальных средах, отличающихся друг от друга на

системном уровне. В начале этой главы кратко обсуждались языковые различия как инструмент социальной дезинтеграции, но есть и другие не менее значимые различия. Хотя проблемы вариативности, границ, политического злоупотребления, изменений и понятийной неточности необходимо осознавать, для антропологов было бы равносильно интеллектуальному самоубийству отказаться от понятия, говорящего нам о людях с разным опытом и мировоззрением, которые выросли в весьма различных условиях и теперь так или иначе живут в разных жизненных мирах, воспринимая мир очень несхожим образом. Значит, понятие «культура» нужно сохранить; в идеальном мире оно было бы надежно заперто в чулане и вынималось бы только в случае необходимости. В большинстве случаев, когда его используют сегодня – и внутри, и вне рамок антропологии, – никакой необходимости открывать чулан нет.

Перевод

Ключевая задача антропологии – и одна из наиболее сложных – состоит в переводе, и это относится не только к вербальному переводу с одного языка на другой, но и к не менее важному переводу невербальных действий. Очевидно, что перевод может быть делом нелегким. Даже перевод текстов, написанных на таких близкородственных языках, как английский и немецкий, иногда вызывает затруднения. Если же человек попадает в общество, радикально отличающееся от его собственного, и пытается на родном языке описать, что говорят и делают местные жители, ясно, что он сталкивается с множеством трудностей.

Хотя в процессе полевой работы антропологи совмещают участие в беседе и наблюдение за взаимодействием людей, обычная практика заключается в том, чтобы начать с изучения значений туземных терминов и понятий. Знание терминов важно не только само по себе, для понимания языка, но и потому, что они используются здесь для описания происходящего. Чтобы, к примеру, понять ритуал в азиатской деревне, недостаточно наблюдать действия участников, необходимо также уяснить значение и коннотации слов, которыми они пользуются для его описания. Это звучит банально, но на деле подавляющее число людей думают, что они поняли явление, когда «увидели его своими собственными глазами». Антропологи требуют большего и настаивают на том, что понимание явления возможно только тогда, когда мы способны понять и объяснить, что оно значит для местного населения.

Некоторые читатели, должно быть, уже обратили внимание

на слово «туземный» (*native*). Оно кажется устаревшим, возможно даже, в нем видится оттенок снисходительности. Однако для современных антропологов оно не является ни устаревшим, ни выражающим снисхождение. Итальянцы – такие же «туземцы», как жители Океании.

Типичный туземный термин в норвежском языке *fred og ro* означает «мир и покой». В то же время в норвежском туземном словоупотреблении понятие *fred og ro* имеет определенные культурные коннотации, делающие прямой перевод недостаточным, чтобы покрыть все значение термина. Культурный перевод, таким образом, подразумевает объяснение полного значения туземных понятий с указанием области применения и особенностей их использования. Поэтому такой перевод не ограничивается отдельными понятиями, а показывает, как они связаны с другими понятиями и в конечном счете как все вместе они образуют непрерывное целое, т. е. мир данной культуры.

Иногда антропологи сталкиваются с понятиями (или событиями), которые кажутся непереводимыми. Например, считается, что некоторые народы не проводят различия между мыслями и эмоциями так, как это делается в европейских языках, а вместо этого используют одно слово, которое можно было бы перевести примерно как «мыслечувство». В таких случаях в своем описании антропологу следует использовать туземный термин без перевода. Этот случай напоминает нам, что мир делится на смысловые сегменты весьма различными способами. Даже два таких близких языка, как английский и уэльский, по-разному проводят различие между зеленым и голубым: некоторые оттенки воспринимаются в английском как голубой, а в уэльском как зеленый. Более того, такие «объективные», общие для всех людей вещи, как части тела, не определяются всеми народами одинаково. Аргентинский мясник разделывает тушу вдоль иных линий, нежели немецкий, и использует для описания видов мяса словарь, который только частично совпадает с немецким; сходным образом границы между частями человеческого тела не являются повсюду одними и теми же. Например, народ ибо в Нигерии использует одно наименование для обозначения всей ноги – от стопы до бедра.

Подобные переводческие задачи относительно просты и ясны. Гораздо сложнее перевести абстрактные термины, т. е. понятия, относящиеся к представлениям о духах, моральным ценностям, абстрактным системам классификации и т. д. В программной книге о религии нуэров, суданского скотоводческого народа, Э.Э. Эванс-Причард описал их верования и религиозные понятия в

мельчайших деталях и приложил огромные усилия, чтобы изобразить их духовный мир, представления о жизни после смерти и ритуалы так, как они видятся самими нуэрами [Evans-Pritchard, 1956]. Хотя эта книга высоко оценена и входит в список обязательного чтения по антропологии религии, было высказано предположение, что на культурный перевод Эванс-Причарда могли повлиять его собственные убеждения, так как он был католиком. В частности, утверждалось, что созидающий дух нуэров, *kwoth*, описывается сходно с христианским Богом.

Любой культурный перевод неизбежно включает долю интерпретации и упрощения. Ни один нормальный читатель не смог бы уяснить смысл текста, состоящего исключительно из переведенных буквально, непосредственных цитат информантов. Поэтому неотъемлемыми составляющими культурного перевода являются сжатие и редактирование. Даже независимо от того, насколько выдающимися способностями к полевой работе, написанию текстов или аналитике обладает антрополог, текст в любом случае означает выбор и, следовательно, всегда в той или иной степени будет окрашен субъективным пониманием переводчика.

Другими словами, добиться «чистого» культурного перевода оказывается невозможно: текст всегда будет отражать профессиональные интересы антрополога. Вопросы, настоятельно требующие внимания антрополога в процессе исследования непохожих (или похожих) на него людей, не обязательно должны быть теми же, какие интересуют исследуемых. Антропологи так же используют свои абстрактные понятия (гендер, класс, этничность, иерархия и т. п.), чтобы организовать данные, и не всегда соответствующие понятия существуют в жизненных мирах информантов.

Единственным окончательным решением проблемы перевода под названием «угроза искажения» может быть разрешение информантам говорить непрерывно, что означает стать для них чем-то вроде стойки микрофона. Подобный эксперимент, результатом которого неизбежно стала бы серия длинных, неотредактированных и не снабженных пояснениями монологов, показал бы только, как важны антропологическая интерпретация, сжатие и редактирование. Такой текст был бы малопонятным и нечитаемым. Кроме того, перевод должен состоять не только в том, чтобы сделать высказывание ясным, но также в объяснении паттернов действий и принципов социальной организации.

Хотя ни один культурный перевод не является совершенным и абсолютно точным и в любом переводе присутствует субъективная составляющая, существуют критерии для

различения хороших и плохих переводов. Поверхностные переводы часто можно распознать по отсутствию информации о контексте, что делает их неубедительными в глазах сведущего читателя. Неверные толкования и просто неудачный перевод нередко могут быть выявлены при соотнесении с информацией из других источников, например из трудов антропологов, которые работали в той же области. Кроме того, антропологу следует быть не слишком близким и не слишком далеким по отношению к людям, о которых он или она пишет. Чересчур высокая степень близости, как в случае, когда антрополог пишет о «своем собственном народе», может повлечь за собой *слепоту к привычному*, т. е. неспособность подметить сущностные черты общества, из-за того что наблюдателю многое кажется само собой разумеющимся. А слишком большая дистанция может означать, что антрополог оказывается неспособным в должной степени уловить точку зрения наблюдаемых. Искусство культурного перевода заключается в умении отдаляться и приближаться, балансировать между собственными представлениями и представлениями изучаемых людей, или, другими словами, в умении чуждое сделать знакомым, а привычное – незнакомым.

Сравнение

Большинство антропологов согласятся, что сравнение – важная часть их работы, однако существует много точек зрения на то, какие виды сравнения допустимы и (или) желательны. Прежде чем продолжить, мы должны определиться с целью сравнения. Она состоит не в ранжировании обществ или культур по «уровню их развития» либо моральным качествам. Сравнение – это средство выяснить значимость антропологических выводов о конкретном обществе через выявление его сходств и различий с другими обществами, а также развить (или покритиковать) теоретические обобщения.

В обыденной речи мы иногда говорим, что нельзя сравнивать божий дар с яичницей. Это замечание может быть вполне уместным, если при этом подразумевается, что некоторые вещи несравнимы, потому что они качественно разные, например, банка оливок и томик стихов. Если же подразумевается, что несравнимы просто очень различающиеся явления, как, например, разделение труда в Океании и небольшом американском городке, то многие антропологи с этим замечанием не согласились бы. Цель сравнения состоит в осмыслении различий так же, как и сходств, и пока сходств достаточно для детальных сравнений, эта работа стоит того,

чтобы быть проделанной.

Итак, что же делают антропологи, когда проводят сравнения? В первую очередь, надо уяснить, что сравнения встречаются в антропологических текстах постоянно, поэтому необходимо указать некоторые их отличительные признаки. Во-первых, перевод сам по себе является формой сравнения: посредством перевода мы подспудно сравниваем язык туземцев, его понятия и т. д. с нашими собственными.

Во-вторых (теперь речь идет о целенаправленном переводе), антропологи сравнивают общества или другие объекты исследования через установление противоположностей и сходств между ними. Эванс-Причард однажды сказал, что исследование колдовства у азанде в Центральной Африке облегчило ему понимание сталинизма в Советском Союзе. В обоих обществах страх быть обвиненным в нарушении расплывчато определенных норм заставлял многих людей рабски им следовать Можно привести более привычные сравнения между индийскими и западноевропейскими представлениями о личности, кратко описанными выше, или между браками по договоренности и браками по любви – это сравнение часто встречается в публицистике и исследованиях, касающихся азиатских иммигрантов в Западной Европе. Авторы подобных сравнений стремятся пролить свет не только на изучаемые институты, но и на более общие особенности исследуемых обществ.

В-третьих, сравнение используется для того, чтобы установить возможность существования культурных универсалий. Если, к примеру, обнаруживается, что у всех групп людей есть понятия для обозначения красного, черного и белого цветов (и это, кажется, уже доказано), то следует допустить, что способность различать эти цвета – врожденная черта человека как вида. Сравнительные исследования также показали, что все народы имеют представления и нормы, касающиеся наследования, гендерных ролей, запрета на инцест и многих других социальных явлений. Проблема с большинством таких универсалий состоит в том, что при более тщательном исследовании почти всегда становится очевидно: подобные представления, будучи перенесенными на местные реалии, относятся к очень разным явлениям – и возникает вопрос, действительно ли это универсалия, или же обнаруженные сходства созданы проводящим сравнение исследователем, который навязывает их явлениям, по сути весьма различным.

Сравнение используется не только при попытках – часто не бесспорных – обнаружить универсалии, но также при попытках опровергнуть заявления об их существовании. Примером,

который далее будет рассмотрен подробнее, является дискуссия об агрессивности. Многие специалисты, особенно работающие в русле эволюционистского, биологизаторского подхода, считают агрессивность врожденной универсалией, особенно ярко проявляющейся у мужчин. А многие антропологи, напротив, утверждают, часто со ссылкой на собственные этнографические данные, что существуют народы, которые не только не имеют представления об агрессивности, но и не практикуют ничего, что могло бы быть описано как ее проявление. Возразить им можно следующее: агрессивность существует везде, но она может быть выражена различными способами, так что просто не распознается исследователем, как в случае песенных дуэлей среди инуитов (эскимосов).

Прийти в этом споре к окончательному консенсусу невозможно по двум причинам. Поскольку необходимым условием сравнения является перевод, а культурный перевод всегда несет в себе элемент неопределенности, невозможно строго и неопровержимо доказать, что сравнивается именно то, что постулируется как сравниваемое. Кроме того, при сравнении всегда есть опасность впасть в крайность деконтекстуализации, когда отдельные черты сравниваются без должного внимания к широкому контексту, а это может привести к недостоверным результатам. В частности, можно справедливо заметить: хотя доказано, что все народы имеют представление о белом цвете, более значимо было бы исследовать кросскультурные вариации в локальных интерпретациях белого цвета, нежели просто установить, что категория белизны встречается повсеместно. Как известно, белый является цветом траура в Китае, что роднит его, по крайней мере в этом отношении, со значением черного цвета в Европе.

В-четвертых, о сравнении иногда говорят как о «квазиэксперименте» в антропологии. Для лабораторных наук эксперимент – самый важный источник нового знания. Эксперимент означает ввод контролируемых изменений в систему, где ученому известны все значимые переменные, с фиксацией последствий этих изменений. Если коллектив естествоиспытателей хочет изучить влияние гормона, они набирают две группы крыс со схожими основными параметрами. Группе А дают гормон, а группа В (контрольная группа) либо не получает ничего, либо получает не оказывающее влияния плацебо. Если крысы из группы А в среднем растут заметно быстрее, чем крысы из группы В, логично предположить, что рост вызывается гормоном. Эксперимент может также быть проведен на единственной группе, за которой наблюдают в меняющихся

обстоятельствах на протяжении некоторого времени. Для обеспечения надежности эксперимента необходимо, чтобы все переменные, кроме одной, изучаемой, сохраняли постоянные значения, т. е. ученый допускает вариации значений только для тех переменных, влияние которых должно быть измерено.

В антропологическом исследовании невозможно сделать отдельные переменные постоянными. Если бы кто-то поместил группу туземцев в искусственные, контролируемые условия, то получившееся взаимодействие потеряло бы изрядную часть того контекста, который обеспечивает его аутентичность, и результат такого эксперимента был бы бесполезным. Потому наиболее приближенным к методологическому идеалу эксперимента средством для антрополога оказывается сравнение. Так, можно сопоставить два или несколько обществ, во многом схожих, но имеющих одно или несколько существенных различий. Благодаря этому мы получим возможность объяснить существующие различия. В известном с 1950-х годов сравнении некоторых центрально-африканских обществ, имевших много общего, Зигфрид Надель предположил, что существует связь между системой родства, моделью расселения и ролью колдовства [Nadel, 1951]. В случаях, когда система родства была патрилинейной, а модель расселения – вирилокальной (т. е. жена переезжала жить к мужу), обвинения в колдовстве были более распространенными и направленными на женщин, которые пришли из других деревень, чем в обществах, где модель расселения основывалась на иных принципах.

Холизм и контекст

Термин «холизм» может ассоциироваться с мистицизмом и аморфной религиозностью. Многие религии, особенно современные синкретические, вроде нью-эйджа, предлагают холистическое понимание мира, холистическое лечение и т. п. В антропологии этот термин используется иначе и обозначает способ описания того, как отдельные явления связаны с другими явлениями и институтами в единое целое. В классической функционалистской антропологии (как у Малиновского) считается, что общества хорошо интегрированы, как пазлы, где все кусочки соответствуют друг другу и ни один не завалился за диван, а культура – содержащая смыслы символическая суперструктура – идеально соответствует социальной организации. От такого ультра-функционалистского взгляда уже давно отказались. Еще в 1954 г. Эдмунд Лич показал в своем исследовании религиозной и политической жизни у качинов

Верхней Бирмы, что общества вовсе не пребывают в состоянии устойчивого равновесия [Leach, 1954]. Они неустойчивы, они меняются, и у них существует несколько конкурирующих версий мифов о своем происхождении, причем некоторые из них подстрекают местных жителей к бунту. Еще более радикальная критика идеи о том, что разные части, или институты, общества хорошо прилажены друг к другу, возникла в 1960-е годы, с появлением трансакционализма Фредрика Барта – модели анализа, которая в центр ставит действующего человека и не считает социальную интеграцию необходимым результатом взаимодействия [Barth, 1966].

Холизм, однако, необязательно означает, что общества или культуры спаяны совершенно – функционально или логически. Он также может отражать философский подход, допускающий, что одни явления связаны с другими и образуют с ними нечто вроде самостоятельной целостности, держащейся на взаимных связях и обоюдном влиянии их различных составных элементов друг на друга. При этом не подразумевается, что такая целостность должна иметь устойчивый характер и охватывать все общество или группу населения. Приведем пару примеров, чтобы показать, что термин «холизм» может употребляться и в этом смысле, более умеренно и гибко.

Культурная категория *kastom* в меланезийском пиджине относится к традиции, ценностям, способам поведения и результатам творческой деятельности человека, которые местное население воспринимает как локальные по своему происхождению. В XX в. Меланезийские острова, тянущиеся от Новой Гвинеи до Фиджи, были вовлечены в мировую экономику: они стали управляться модерными государственными структурами, и населению пришлось иметь дело с масс-медиа, школами и монетарной экономикой. Упомянутые изменения способствовали распространению политик идентичности (*identity politics*) среди многих меланезийских народов, осознавших потребность сохранить традиционные культурные формы, чтобы избежать потери личной и коллективной автономии. Термин *kastom* используется для обозначения социальных фактов, которые имеют иное происхождение и этические основания, нежели модерные. Как сказал один меланезиец антропологу (по утверждению Маршалла Салинза), «если бы у нас не было *kastom*, мы были бы совсем как белые люди». Это понятие относится к широкому кругу идей и образов жизни, связанных с модернизацией неоднозначным образом, оно сообщает о сопротивлении привнесенному, самосознании и идентичности, а также о стойкой жизнеспособности традиционных культурных

форм в ситуациях быстрых перемен. Хотя *kastom* кажется антимодерным, он является парадоксальным, контркультурным продуктом модерности, поскольку укладывается в ее местный диалект. «Грамматика» *kastom* напоминает традиционализм.

Описание, показывающее, как *kastom* встраивается в жизнь общества и связывается с различными ее сторонами, является холистическим. Оно не подразумевает, что эти общества особенно хорошо интегрированы или что они необычайно стабильны, – напротив, меланезийские общества могут быть довольно фрагментированными и быстро развивающимися. Оно указывает на то, что отдельные явления могут быть поняты во всей полноте только через анализ их внутренних связей с другими явлениями. Использование головного платка (хиджаба) женщинами-мусульманками в Западной Европе не может быть понято до тех пор, пока исследователь не рассмотрит его в контексте местных рынков труда и средств массовой информации, а также постколониальных политик идентичности в негосподствующей части мира.

Описывая норвежские культурные формы, Эдуардо Арчетти упоминает, что когда в 1970-х годах он, сравнительно недавно прибывший в страну мигрант, хотел угостить коллегу чашкой кофе в университетской столовой, тот отдал ему деньги, как только он с кофе вернулся от кассы. Иными словами, коллега хотел уплатить свой долг немедленно [Archetti, 1984].

Взятая как изолированное событие, эта сцена представляет собой чистый анекдот, и, хотя аборигены интуитивно догадались бы о причине смущения Арчетти, она мало что дает для понимания норвежской культуры и общества не принадлежащим к нему людям. Но когда Арчетти рассматривает ее в более широком контексте норвежской истории и идеологии, она может быть интерпретирована как проявление главной черты норвежской социальной жизни. Немедленный возврат долгов известен в антропологии как *сбалансированная реципрокность*, а тенденция поступать так в повседневной жизни у норвежцев является результатом стремления избежать неопределенных и длительных долгов благодарности по отношению к людям, которых они не считают достаточно близкими. Логика сбалансированной реципрокности может быть прослежена в ситуациях разных типов и связана как с историческими обстоятельствами (например, с тем, что большинство норвежских фермеров были независимыми мелкими земельными собственниками, поскольку феодализм здесь был слабо развит), так и с соответствующими протестантскими ценностями, в частности с бережливостью и равенством. Арчетти связывает

немедленный «возврат дара» с такими ценностями, как независимость и самодостаточность. Описание сбалансированной реципрокности, такой характерной для норвежской повседневности, стало холистическим, когда позволило выразить и вскрыть большие кластеры значений и норм (идеологии) через маленькие, кажущиеся незначительными события.

Еще одним примером может быть брак мужчины с дочерью брата отца в том виде, какой практикуется в Северной Африке и на Ближнем Востоке. С западноевропейской точки зрения этот обычай может выглядеть странным, граничащим с инцестом и нарушающим право человека свободно выбирать своего супруга. Холистическое же описание этой практики показывает, что она осмысленна и рациональна внутри конкретного социального мира. Обсуждаемые общества являются патрилинейными: когда мужчина умирает, его имущество – земля и (или) стада – делится между детьми. Брачный союз между мужчиной и дочерью брата его отца, следовательно, означает попытку предотвратить разделение семейного имущества. Более того, в таких обществах связь между братьями прочна и политически значима, а это говорит о том, что дальнейшее усиление их родства служит подтверждением важных социальных моделей. Родственная группа консолидируется, а возможные конфликты из-за брака с представителем другой родственной группы не возникают. Между прочим, нет такого общества, где брак с дочерью брата отца был бы запрещен, а в обществах, о которых идет речь, он считается хорошим решением, если может быть осуществим.

Холизм в антропологии, таким образом, подразумевает выяснение внутренних связей в системе взаимодействия и коммуникации. Само слово отчасти вышло из моды в последнее годы, особенно по той причине, что многие антропологи теперь полагают, что изучают фрагментированные миры, которые интегрируются только частично. Тем не менее приведенные выше примеры свидетельствуют о том, что холизм сегодня имеет дело скорее с *контекстуализацией*, нежели обоснованием существования тесно связанных и стабильных сущностей. На самом деле ключевым понятием в аналитической методологии антропологии является, пожалуй, *контекст*. Оно означает, что каждое явление должно быть рассмотрено с точки зрения его динамических отношений с другими явлениями. Ни одна форма верования, ни одна технология, брачная система или экономическая практика и т. п. не имеет никакого значения, пока она не понята в более широком контексте. Если антрополог пытается разобраться в исламе, он не будет ограничиваться изучением Корана, а будет исследовать также жизненные миры

мусульман, т. е. их мир таким, каким он видится изнутри. Если антрополог намерен изучать Интернет, он, по-видимому, будет проводить исследование и онлайн, и офлайн. Офлайн-исследование необходимо, чтобы узнать о жизни интернет-пользователей вне Интернета, что, в свою очередь, поможет определить смысл того, что они делают онлайн. Методологическое требование контекстуализации является фундаментальным для всякого антропологического исследования, но, как показывают приведенные выше примеры, каждое явление имеет несколько возможных контекстов. Выбор соответствующих контекстов зависит от приоритетов исследователя.

Рекомендуемая литература

Leach E. Social Anthropology. Glasgow: Fontana, 1982. *Delaney C.* Investigating Culture: An Experiential Introduction to An thro pology. Oxford: Blackwell, 2004.

Глава 3. Полевая работа

Производство антропологического знания включает, по крайней мере, два элемента: полевую работу и анализ. Возможно, стоит добавить и третий, а именно описание: сначала с помощью различных полевых методов надо собрать эмпирический материал, затем описать то, что удалось обнаружить, и, наконец, проанализировать найденное. Многие, включая автора этой книги, скептически относятся к разделению описания и анализа, потому что (антропологический) анализ неизбежно начинается с (этнографического) описания. Ни одно исчерпывающее, взвешенное описание не появляется из ничего. Само разграничение поля исследования – социальное, тематическое, учитывающее используемые понятия – с необходимостью подразумевает, что реальность «там» представлена избирательно, в соответствии с теоретическими пристрастиями исследователя. Невозможно описать все или уделить равное внимание всему, что удалось пронаблюдать. Предположим, например, что бесспорным является следующий факт: в обществе *X* только мужчины могут достичь политической власти. Никто даже не слышал о женщине, занявшей там формальную политическую позицию. В то же время только мужчины из особых, аристократических кланов имеют право конкурировать за эти позиции. Об этом обществе опубликованы две академические статьи. В одной описывается патриархальная система, в другой – феодальная. Обе справедливы, но они проливают свет на разные стороны общества.

Карта всегда упрощена по сравнению с территорией. Когда карта (описание и анализ) составлена в общих чертах, ее автор должен решить, будет ли она политической или географической, какой масштаб использовать, какие особенности должны быть отражены (реки, горы, океанские глубины или туристические достопримечательности) и как она должна быть разграничена (например, по провинциям, странам или континентам). Антропологи сталкиваются с необходимостью принимать аналогичные решения. В этой главе на примерах показывается, как выбор, сделанный антропологами на разных стадиях исследования, приводил к различным результатам. Так же как и в сочинениях историков, в антропологических текстах объективная составляющая всегда сплавляется в единое целое с составляющей творческой. Только исследователь – и его или ее критики, дающие работе экспертную оценку, – при дают конкретную форму избранной части реальности, и в этом отношении производство

антропологических текстов – деятельность творческая.

Главным видом деятельности в рамках антропологического исследовательского подхода является работа в поле. Именно благодаря ей исследователь получает большую часть своих первичных данных. Тем не менее перед погружением в полевую работу он должен иметь некоторые представления о решаемых задачах. На прозаическом, практическом уровне обычно требуется написать план проекта, чтобы получить необходимые разрешения и финансирование. Такой план, как правило, содержит исследовательские гипотезы, т. е. предположения автора о ключевых вопросах, которые будут изучаться в поле. Кроме того, он должен включать эмпирическое разграничение или концептуальные рамки планируемой работы в поле. Невозможно изучать все, и с профессиональной точки зрения неинтересно путешествовать куда-то только за тем, чтобы узнать, «как они там живут». Исследователю со склонностью к подобному освещению темы можно посоветовать написать книгу о путешествии, вместо того чтобы заниматься антропологией.

Когда я ехал в свое первое поле на Маврикий в начале 1986 г., я прочел уже многое из того, что было написано об этом полиэтничном островном государстве за последние 200 лет. Многие из тех, кто планируют полевую работу сегодня, находятся в менее выигрышной ситуации: перед поездкой в поле они должны ограничивать себя более жестко. Исследователь, намеревающийся изучать, скажем, экономическое положение крестьян в мексиканской провинции, едва ли сможет прочесть и крупицу всего того, что было написано о Мексике до него, а возможно, ему не удастся ознакомиться даже с наиболее выдающимися текстами о мексиканских крестьянах. Таким образом, исследователь должен выбирать литературу, опираясь на предполагаемое соответствие теме. Исторические исследования и архивные источники иногда могут пригодиться так же, как и новейшие антропологические изыскания.

В дополнение к этому необходимо читать соответствующую литературу о других обществах, чтобы углубить свои знания и в ряде случаев подготовиться к сравнению. В моем случае я должен был углубиться в чтение литературы об обществах, образованных колониальными державами и основанных на плантационном хозяйстве, и действительно, работы об аналогичных обществах на Карибах и Фиджи оказались особенно полезными. Для исследователя, планирующего полевую работу в Мексике, могут оказаться нужными сочинения о жителях других частей Латинской Америки, но также может стать плодотворным знакомство с литературой, посвященной крестьянам Африки или

Восточной Европы.

Наконец, необходима теоретическая подготовка для работы в поле. Я, например, сосредоточился на социальной теории, предметом которой была связь между действующей личностью и социальной структурой, поскольку меня особенно интересовало отношение между давлением системы и *agency* (способностью индивидов к независимым действиям и принятию свободного выбора) у деревенских жителей африканского происхождения (называемых на Маврикии креолами). Моя основная гипотеза была такова: (предположительно) важный для креолов дух свободного выбора на деле парадоксальным образом приводил к необходимости серьезного структурного принуждения, так как именно дух свободы препятствовал эффективной коллективной организации креолов посредством формальных общественных объединений и групп интересов. Для исследователя Мексики значимым источником стала бы аналитическая литература о крестьянских обществах и их зависимости от поглощающей капиталистической экономики, а также более общая теоретическая литература о культурных аспектах разных экономик.

Итак, выполнив эти приготовления, исследователь уезжает в поле, причем в его голове полно вопросов, гипотез и фактов, но почти нет ясных представлений о том, что его ждет в поле. Нередко антропологи перестают следовать плану, намеченному в проекте исследования, но неверно утверждать, что это всегда так. Динамика работы в поле такова, что первоначальные исследовательские планы имеют свойство меняться в большей или меньшей степени. Существует непрерывное возвратно-поступательное движение от полевых данных и впечатлений к исследовательским гипотезам и допущениям. Поэтому исследователю, который еще до отъезда ясно представляет себе поле, предлагаемые им проблемы, и фактически находит то, что ожидал, следовало остаться дома. В моем случае я быстро понял, что в маврикийской повседневной жизни есть пара очень важных сюжетов, которыми невозможно пренебречь, – это этничность и социальные изменения. Вскоре оказалось, что очень многие события на Маврикии интерпретировались с этнической точки зрения: если, скажем, росла цена на электричество, то в креольской деревне, где я работал, это объясняли тем, что обладающие политической властью индусы не заботятся о бедных селянах-креолах; если деревенского подростка не принимали в выбранную им среднюю школу, это объясняли тем, что креолам намеренно не дают развиваться, и т. п. Что касается социальных изменений, то невозможно было игнорировать превращение

Маврикия в индустриальное и туристическое место: шел двойной процесс экономических изменений, которые должны были иметь последствия для моих информантов, кем бы те ни являлись. В конце концов я написал диссертацию, которая значительно отличалась от той, что планировалась: вместо этнографии креолов получилось исследование этнических взаимоотношений и полиэтничной нации в условиях социальных перемен.

Что такое эмпирический материал?

Работа в поле может осуществляться множеством разных способов. Говорят, что антропологи забрасывают свои сети далеко и широко, работая в поле скорее вширь, чем вглубь, и собирая все нити вместе только на этапе преобразования своих полевых записей в статьи и диссертации. Подобные утверждения справедливы лишь отчасти. Отправляясь в поле без четко поставленных задач (или гипотез) и плана, исследователи рискуют вернуться домой с разрозненным и слишком обширным материалом, который едва ли сгодится на что-нибудь, кроме путевых заметок и развлекательных историй. Цель работы в поле не в том, чтобы поговорить с наибольшим числом людей или собрать информацию по максимальному количеству тем; цель заключается в том, чтобы ограничить исследование настолько, насколько нужно для полного освоения узкой эмпирической области. Вместе с тем, наверное, правильно, что этнографы записывают в полевой дневник или на диктофон почти все, что видят и слышат в поле, основываясь на совершенно здравом допущении, что невозможно заранее предугадать ценность того или иного наблюдения.

Нередко ценность сделанных наблюдений становится очевидной антропологу, только когда он сидит с толстыми тетрадями своих записей, пытаясь выявить или проверить модели, соответствия и взаимосвязи в своем, часто расползающемся, материале. У меня были студенты, которые вернулись из поля с внушительными материалами, основанными на структурированных интервью с более чем 100 информантами, а по возвращении вдруг поняли, что действительно важные догадки и ценные наблюдения были сделаны ими во время неформальных встреч или в незапланированных ситуациях. Поскольку антропологи не проводят эксперименты и не пытаются верифицировать свое исследование другими способами, можно сказать, что успех их работы зависит от счастливого случая. Но так как их метод требует необычайно много времени, удачные совпадения в большинстве случаев рано или поздно происходят.

Часто все встает на свои места, когда антрополог меньше всего ожидает этого.

Самый важный метод полевой работы принято, вслед за Малиновским, называть *включенным наблюдением*. Этот не совсем ясный термин может выглядеть как иносказательное разрешение не иметь метода вообще. Тем не менее за ним скрывается целый ряд четких стратегий сбора данных – от структурированных интервью до долгих периодов «зависания» в одном и том же месте. Главная цель включенного наблюдения состоит в том, чтобы видеть информантов в повседневных ситуациях. Вместо того чтобы помещать людей в искусственные или «экспериментальные» условия, антрополог наблюдает их и говорит с ними в привычной для них обстановке. Вместо интервьюирования по опроснику с краткими ответами на конкретные вопросы антропологи ведут с информантами долгие беседы, частично переходя на их язык, чтобы выведать их взгляд на изучаемые проблемы и их мысли о собственной жизни. Большинство антропологов используют и другие методы: выбор методологии диктуется поставленными задачами и возможностями, предоставляемыми полем. Если цель антрополога заключается в понимании, скажем, рекреационного использования коттеджей в скандинавских обществах, ему понадобятся статистика и исторический материал о распространении коттеджей, так же как и современные печатные издания, предназначенные домовладельцам. Если предметом исследования являются социальные последствия СПИДа в южноафриканской общине, антропологу, кроме понимания локальных процессов, потребуется информация о профилактических мерах, принимаемых государственными структурами здравоохранения, о работе национальных неправительственных организаций и т. д.; а если проект касается политической роли ислама в индонезийской общине, может понадобиться узнать что-нибудь и о государственной политической культуре в Индонезии, и о глобальном исламском движении, и о политическом значении панарабизма, по крайней мере со времени нефтяного кризиса 1973 г.

В классической социальной антропологии примерно с 1920 по 1970 г. большинство специалистов проводили полевую работу в небольших общинах, часто в деревнях. Работа в поле обычно длилась от одного до двух лет. В идеальном случае антрополог жил в деревне, преимущественно устраиваясь в доме какой-нибудь семьи (или, как Малиновский, «поставив свою палатку в деревне») и быстро обрастая широкой сетью знакомств просто благодаря пребыванию там. Живя в деревне, невозможно не

познакомиться со всеми, хочешь ты этого или нет. Антропологи сопровождали своих информантов в поле или на рыбную ловлю, на городской рынок, на религиозные церемонии, похороны и другие обряды перехода, проводили с ними вечера, обедали, овладевали языком настолько, что иногда даже понимали их шутки, и говорили с информантами обо всем на свете. Они делали записи и фотографии так часто, как было возможно. После окончания работы в поле антропологи владели огромным объемом данных, и даже если главный интерес состоял в изучении религии и ритуалов, считалось необходимым собрать также материал об экономике и родстве, поскольку тесная взаимосвязь всех институтов общества оставалась фундаментальным допущением классической антропологии.

И даже тогда было много исключений, не вписывающихся в эту несколько идеализированную картину. Многие антропологи (особенно в рамках французской традиции) нанимали помощников из местного населения, многие работали с переводчиками и предпочитали жить чуть более комфортно, чем позволяли деревенские условия. Тем не менее полевая работа в деревне давала и дает уникальную возможность глубже узнать сообщество и его культуру. Она позволяет антропологу свести знакомство с большим числом людей и основательно разобраться в специфике местных условий. Деревенская жизнь, как правило, однообразна, а кроме того, методологически неудовлетворительно принять участие, например, в церемонии похорон лишь однажды. Для всех, кого знает антрополог, эти конкретные похороны могут оказаться нетипичными.

Позже, т. е. приблизительно после 1970 г., нормой стали другие формы полевой работы (они существовали всегда, но прежде занимали маргинальное положение). Теперь стало скорее правилом, чем исключением, когда антропологи работают в сложных обществах, где поставленные задачи могут требовать полевой работы в городе или в нескольких местах и где не всегда можно поддерживать отношения с информантами долгое время и (или) общаться в течение целого дня. В современном обществе невозможно просто пойти вместе с кем-то работу, и далеко не каждый охотно пригласит антрополога к себе вечером посмотреть телевизор. Некоторые мои студенты в последние годы изучают интернет-пользователей, и их контакты с информантами ограничиваются преимущественно общением через Интернет или встречами в кафе. Естественно, они задают вопросы о работе, семейной жизни и отдыхе, но их возможность участия в этих сферах ограниченна. Антропологи, проводящие исследования среди мигрантских меньшинств в полиэтничных обществах, часто

делают полевую работу в городах, где живут большинство мигрантов, и для входа в поле они часто используют организации, религиозные центры, школы и кафе. Число антропологов, которые никогда не были дома у своих информантов, увеличивается.

Цель этнографического исследования по-прежнему заключается в понимании локальных практик и представлений как частей целостного контекста, но масштабность и сложность современных обществ создают новые методологические проблемы. В сложных обществах антропологи меньше зависят от включенного наблюдения, чем в небольших общинах. Они неизбежно имеют дело, хотя и выборочно, с художественной литературой, СМИ, статистикой и историческими исследованиями, пытаясь таким образом компенсировать отсутствие непрерывного контакта с информантами. Исследователь сталкивается с постоянным риском, что информанты предпочтут пойти домой и побыть в одиночестве, или исчезнут посередине полевого исследования, или не придут на встречу, – и нет никакой уверенности, что антрополог получит доступ к их социальным сетям.

Главная проблема полевой работы в сложных обществах состоит в предотвращении фрагментации и деконтекстуализации материала. Фрагментация означает набор разрозненных, слабо связанных друг с другом данных; деконтекстуализированные данные представляют собой обрывки знания, которым недостает информации, необходимой для их увязывания с более общей перспективой. Для антрополога, решившего, к примеру, изучать национальную и этническую идентичность в полиэтничном Тринидаде, важно узнать, что садовник, работающий на муниципальные власти в маленьком городке, утверждает: он не станет возражать против брака своей дочери с мужчиной из другой этнической группы. Однако такая информация будет бесполезной, если у читателя нет других данных об этом человеке – о его возрасте, этнической принадлежности и прошлом его семьи, месте проживания, религиозных верованиях и практиках, а также (при наличии) о значимых индивидуальных идиосинкразиях (например, необычных политических симпатиях) или нетипичном личном опыте (вроде пребывания за границей), которые отличают его от большинства тринидадцев.

Независимо от того, работает ли антрополог в небольшом обществе или мегаполисе, этнографический метод требует контекстуализации и холистического подхода. Каждое значимое явление должно быть понято во всей полноте контекста, в котором оно существует, а исследователь должен указать на его

связи с другими явлениями. Антропологическое исследование не является ни особенно капиталоемким, ни трудоемким. Это исследование недорогое, оно редко требует оборудования более сложного, чем собственно исследователь, поскольку, по мнению большинства социальных антропологов, человек – наиболее точный инструмент для изучения других людей. Нельзя сказать, что подобные исследования очень трудозатратны, хотя они могут быть довольно сложными, особенно на личностном уровне. Но все-таки большую часть времени в поле типичный этнограф просто разговаривает с людьми или ждет, пока появится подходящий информант.

Вместе с тем антропологическое исследование характеризуется высокой временной затратностью. Работа в поле, как правило, складывается из многократных попыток и ошибок, ожидания, непонимания, фрустрации и скуки, не говоря уже о том, что антрополог должен обязательно изучить вопрос несколько раз, чтобы удостовериться в предельной точности своих выводов. В антропологическом исследовании принято проводить различие между наблюдениями и вербальными данными, т. е. между тем, что люди делают, и тем, что они говорят. Антропологи не принимают утверждения людей на веру, они хотят увидеть, что те действительно делают. И это связано не с представлением о том, что люди в основной м ассе – отъявленные лжецы, а с тем, что утверждения и действия предоставляют качественно разные типы материала. Если спросить информанта, что тот делает в тех или иных обстоятельствах, информант даст какой-то ответ, но затем антрополог может обнаружить, что на самом-то деле он делает нечто совершенно иное. Бывает и так, что исследователь может понять, о чем говорит информант, только после того, как понаблюдает за его действиями.

Значение данных наблюдения едва ли можно переоценить. Слишком многие специалисты в области социальных наук полагают, что вербальная коммуникация посредством интервью или анкетного опроса обеспечивает короткий путь к пониманию жизненных миров людей. Однако не всегда возможно найти место для своего мнения на шкале, скажем, от «полностью согласен» до «полностью несогласен». Я, например, хотя и получил самое передовое образование в области социальных наук, всякий раз, когда мне звонит опросчик и спрашивает, где я последний раз видел какую-нибудь рекламу или как оцениваю будущее монархии по шкале от 1 до 5, обычно затрудняюсь с ответом. Суждения людей по сложным вопросам (например, о количестве мигрантов, допустимом в родной стране опрашиваемых) редко

можно выразить одним словом (предлагаемые обычно категории – «больше чем», «меньше чем» и «так же как сейчас»). Как всем известно, кроме, может быть, некоторых специалистов в области социальных наук, ответы на подобные вопросы зависят от множества условий, например, недавних медиа-историй, связанных с проблемами меньшинств (что мелькает в заголовках в последнее время: преступность среди мигрантов или этническая дискриминация на рынке труда?), – это существенно влияет на то, какие будут даны ответы, но еще важнее – сам контекст опроса. Есть веские причины предполагать, что немногие жители экономически развитых стран хотят наплыва охотников за социальным пособием из более бедных стран; большинство, по всей вероятности, более благосклонно отнесутся к предоставлению убежища лицам, спасающимся от преследования властей авторитарных государств, а если опрашиваемым сказать, что увеличение числа мигрантов необходимо для поддержания социального благополучия, то еще большая часть населения, скорее всего, одобрит высокий уровень иммиграции. Кроме того, для многих на Западе имеет значение, откуда прибыли мигранты: в западных странах одни испытывают растущую антипатию к мусульманам, другие недолюбливают африканцев и прочих чернокожих, а третьи негативно воспринимают определенные группы выходцев из других европейских стран.

Вместо анкетного опроса эту проблему можно изучать при помощи серии глубинных интервью. Число информантов, естественно, сократится, зато материал будет более богатым и нюансированным. Но и этот метод имеет свои ограничения – и не только потому, что респонденты могут льстить исследователю, давая ответы, которые, по их представлениям, тот бы одобрил, но также потому, что на многие вопросы просто нет толковых вербальных ответов. Многое в культуре выражено неявно и не словесно. Вполне возможно, что некоторые из тех, кто заявлял о своем положительном отношении к мигрантам, не сядут рядом с ними в автобусе, а в ситуации приема на работу не сделают выбор в пользу кандидатов с «иностранными именами». Они могут не вполне осознавать свои поступки, и задача исследования в том и состоит, чтобы обнаруживать подобное расхождение между словами и действиями.

Несколько лет назад одной фирме, занимающейся проведением опросов, заказали исследование того, как норвежцы относятся к главной вечерней новостной программе на ТВ. Интервьюеры обзвонили респондентов из репрезентативной выборки и спросили, смотрели ли они программу сегодня вечером. Большинство ответили, что смотрели. Следующий

вопрос был таков: могут ли они назвать по крайней мере один из новостных сюжетов программы, которую только что видели? Большая часть респондентов ответить не смогла.

Результат интересен, но неясно, о чем он свидетельствует. Можно предложить по меньшей мере три альтернативные интерпретации этих данных. Во-первых, возможно, что многие респонденты солгали. Они не видели программу вечерних новостей, но хотели произвести хорошее впечатление на приятного собеседника. Во-вторых, можно допустить, что многие *верили*, что видели новостную программу, – потому что они обычно смотрят ее или думают, что обычно смотрят. В-третьих (и, пожалуй, это самая интересная интерпретация), возможно, они действительно *видели* программу, но функционирует она не так, как полагают ее производители. В таком случае может быть, что эта и аналогичные новостные программы прежде всего дают не возможность следить за текущими событиями, а рамку для ежедневного ритуала, который обеспечивает чувство предсказуемости и безопасности и создает предлог отдохнуть полчаса с чашечкой кофе. Дело в том, что без знания дополнительного контекста, оставшегося недоступным в результате опроса, понять, какая из перечисленных интерпретаций самая точная, невозможно. Чтобы предложить обоснованную интерпретацию, исследователю требуется хотя бы какое-то знакомство с жизненными мирами респондентов.

Иногда распознать несоответствия между словами и поведением бывает легко. Можно, к примеру, представить, что анкетный опрос о медиа-привычках людей покажет, что только небольшая группа американцев регулярно читают таблоиды вроде «The National Enquirer»; хотя их тиражи указывают на гораздо большее число читателей. Зачастую задача намного труднее. У нас, людей, избирательная память: мы забываем, вытесняем и приспосабливаем наши воспоминания к обстоятельствам. И обращаясь к памяти как источнику, мы, как правило, описываем людей не совсем такими, каковы они в реальности.

Давайте представим, что некий антрополог собирается исследовать роль этнической идентичности у аймара, одной из самых больших боливийских этнических групп, в Ла-Пасе. Как всегда в антропологическом исследовании, возможны несколько методологических подходов. Антрополог может раздать 1000 анкет (предполагая, что большинство потенциальных респондентов грамотны, а это маловероятно) или – при наличии времени и средств для найма ассистентов – провести формализованные интервью с тысячей аймара (со стандартизированными вопросами и несколькими вариантами

ответа). Кроме того, антрополог может обратиться в организации аймара, которые представляют интересы группы и стараются укрепить их культурную идентичность и положение в обществе. А может сосредоточиться на ограниченном числе информантов, например соседской общине или полдюжине расширенных семей, следуя за ними повсюду по мере сил и возможности.

Какой подход лучше? По всей вероятности, наиболее плодотворным было бы сочетание всех трех. Опросник мог бы дать общее представление, хотя бы и поверхностное, которое позволило бы исследователю сделать предварительные наметки относительно гендера, возраста, образования и других индикаторов социальной принадлежности. Организации могли бы продемонстрировать политическое значение идентичности аймара в масштабе боливийского общества и показать, какие перемены произошли в недавнем прошлом. Наконец, личные контакты дали бы неоценимые сведения о месте идентичности аймара в повседневной жизни – о том, например, через этнические или надэтнические сети распределяются такие ценные ресурсы, как работа и покровительство, бывает ли классовая идентичность в каких-то случаях важнее этнической, включены ли в эти сети аймара, не являющиеся родственниками и живущие в других частях страны, и т. д. Правда в том, что все эти методы имеют свои ограничения. Хороший антрополог должен был бы дополнить их еще несколькими: посетить массовые праздники и вечеринки, поучаствовать в религиозных церемониях, послушать передачи аймара на радио и съездить с некоторыми информантами в деревню, на малую родину. Вероятно, за одну поездку в поле все это сделать бы не удалось; многие антропологи возвращаются в поле по нескольку раз, чтобы добавить к своим результатам новые типы материала. С каждым следующим приездом, коротким или продолжительным, антрополог прибавляет новые уровни к своему пониманию поля, встречается с новыми людьми и открывает новые взаимосвязи.

Стоит добавить, что многим антропологам хватает одной или двух поездок в поле, не все полевые исследования длятся год и более и существует много разных способов проводить антропологические изыскания, из которых мы рассмотрели здесь лишь несколько. И все-таки некоторые методологические требования остаются четкими и не подлежащими обсуждению. Одно из них – контекстуализация, другое, являющееся условием для дальнейшего анализа, заключается в стремлении понять мир аборигенов так, как они понимают его сами.

Возможные трудности

При попытке сбора данных антропологом многое может пойти не так. Люди ведут себя не как протоны или лягушки, и поэтому не всегда легко найти к ним подход. Нигель Барли, антрополог, сделавший себя имя на рассказах о своей неудачной работе в поле, в 1983 г. опубликовал увлекательную и коммерчески успешную книгу «Наивный антрополог», основанную на опыте полевой работы среди камерунских довайо [Barley, 1986 [1983]]. Барли много времени потратил на то, чтобы просто попасть в поле: ему необходимо было специальное разрешение от властей, и быстро выяснилось, что практически невозможно найти лицо, которое хотело бы и могло выдать его антропологу. (У многих был схожий опыт, но не все писали об этом.) Когда же он, наконец, приехал в деревню, оказалось, что местное население не настроено не сотрудничество. Точнее, не то чтобы он совсем не был им интересен, но они были скорее готовы повеселиться за его счет, нежели дать полезную информацию. Книга рассказывает о череде больших и маленьких катастроф, не в последнюю очередь связанных с элементарным, но имеющим важные последствия языковым барьером, и у читателя складывается отчетливое впечатление, что Барли вернулся домой, почти ничего не узнав о культуре довайо. Поэтому многие удивились, обнаружив, что в том же году, когда на полках магазинов появился «Наивный антрополог», была опубликована и академическая монография о космологии у довайо, написанная не кем иным, как Барли. (Надо оговориться, что юмористическое повествование Барли о работе в поле было встречено резким неприятием в антропологическом сообществе, где книгу осуждали, среди прочего, за неуважительное отношение к информантам.) Можно сделать вывод, что даже неудачная полевая работа редко оказывается полностью безрезультатной; в самом деле, часто подчеркивается, что пресловутый талант антропологов выставлять себя на посмешище во время полевого исследования – в силу ограниченности их знания о том, как надо говорить и поступать согласно местным правилам, – может оказаться методологическим преимуществом. Иными словами, нарушение норм и правил может стать самым коротким путем к их пониманию.

Помимо многих правдивых – и иногда полезных – баек о накладках во время полевой работы, в рамках дисциплины существуют конвенциональные представления о проблемах в поле, и я упомяну некоторые наиболее важные из них.

Основным источником искажений является *этноцентризм*. Его трудно избежать полностью; он состоит в склонности видеть других людей с точки зрения собственных культурных категорий.

В своей простейшей форме этноцентричное исследование опирается на эволюционистскую предпосылку, что другие народы находятся «на более низких ступенях эволюционной лестницы», чем народ исследователя, поэтому любое культурное различие может расцениваться как недостаток исследуемой группы.

В таком виде эта установка редко встречается в современной академической антропологии, но и в более мягких версиях этноцентризм влияет на результаты исследования. Если, к примеру, исследователь едет из эгалитарной Скандинавии в Латинскую Америку, он вскоре обнаружит там неравенство между полами; в Индии он немедленно обнаружит кастовую систему, в Британии заметит укоренившиеся классовые различия, а в США – дефицит личной безопасности и социальных гарантий. Дело не в том, что этноцентризм побуждает исследователя видеть явления, которых на самом деле нет «там»; просто культурный багаж любого человека, и в том числе профессионального антрополога, оберегаемый более или менее сознательно, определяет направление его внимания. Поэтому исследователь рискует вернуться с большим количеством наблюдений в том духе, что некое общество являет собой противоположность обществу исследователя, хотя это не обязательно означает адекватную репрезентацию данного общества. Индийский антрополог, выполнявший в 1980-е годы полевую работу в датской деревне, был поражен тем, насколько малочисленна датская семья, и тем, как мало времени члены семьи проводят вместе [Reddy, 1992]. Его также поразило, что люди, как ему показалось, больше заботились о своих собаках, чем о пожилых родителях.

Указывают ли эти наблюдения на неявные характеристики датского общества? А антрополог из соседней Швеции обратил бы внимание на неформальную жизнь, сосредоточенную вокруг *kro* (датский аналог паба), и сравнительно свободное отношение к алкоголю. Большинство датчан, комментировавших исследование Рэдди, утверждали, что он не понял датского общества. Может быть, оно и так, но возникает вопрос, кто заблуждается больше – Рэдди или датский исследователь, вернувшийся из Индии и сообщающий, что жители страны живут под гнетом кастовой системы и семейного долга?

Когда исследователь осознает риск этноцентризма, он способен с этим риском справиться, даже если совсем от него избавиться не удается. Антропологическое образование подразумевает прежде всего обучение понятийному аппарату, который во всяком случае менее этноцентричен, чем по все дневный язык (даже несмотря на справедливые замечания критиков, что эти понятия разработаны в западном контексте). По

крайней мере, это обучение умеряет склонность к этноцентризму, поскольку развивает у студента навык постановки вопросов в рамках *антропологических* понятий вместо собственных неосознаваемых *культурных* категорий. Более того, при любых обстоятельствах хорошо начинать полевую работу с расспросов местных об их главных заботах, о том, как они видят свою жизнь, об их основных проблемах и т. д. Если исследователь поступает именно так, он уже начинает понимать точку зрения аборигенов.

В дополнение к этноцентризму причиной ошибок является *слепота к привычному* (*homeblindness*). Как следует из названия, эта проблема возникает, когда полевое исследование осуществляется в родном для исследователя обществе. В этом случае проблема не столько в том, что исследователь что-то неверно понимает, потому что видит свою культуру искаженно, сколько в том, что он упускает значимые ее аспекты, принимая их как само собой разумеющиеся. Рыба вряд ли обнаружит воду, пока в ней плавает. Так что общий совет тем, кто планирует полевую работу в собственном обществе: выпрыгивайте из своего водоема хотя бы посредством чтения. Немецкий антрополог, изучающий категории немецкой культуры, должен быть способен увидеть их со стороны – скажем, с воображаемого пункта наблюдения на Тробрианских островах, – чтобы описать их изнутри.

Следующий источник ошибок связан с языком. Распространенной проблемой является плохое владение антропологом языком информантов (или слишком хорошее, хотя это и меньшая проблема, – в этом причина слепоты к привычному). В последнем случае полезно было бы писать свою работу на иностранном языке (например, английском, если он не является родным), чтобы достичь достаточной дистанции по отношению к местным выражениям и языковым категориям. Многие полагаются на *лингва франка*, который не является родным языком информантов (как, например, английский, французский или португальский в Африке, пиджин в Меланезии или бахаса индонесиа в Индонезии). Использование лингва франка может сделать сбор данных затруднительным, а общение менее непринужденным, чем хотелось бы антропологу. При возникновении такой проблемы ее можно решить, заполучив ключевых информантов, свободно владеющих лингва франка, или уделив особое внимание невербальной коммуникации, или обратившись к поиску дополнительных источников. Распространенным решением проблемы является наем переводчика. Работа через переводчика может быть необходима, но она создает определенные трудности. Беседы становятся

медленными и не спонтанными, а переводчик сам может служить источником искажений. В своей классической статье Джеральд Берремэн [Berreman, 1962] показывает, как его переводчик в Северной Индии усложнил полевую работу, потому что его кастовая принадлежность мешала обычным людям сообщать ему личную информацию. Только некоторое время спустя, сменив переводчика на другого, с более низким положением в кастовой структуре, Берремэн понял, что его первый переводчик был частью проблемы, а не ее решением.

Однако проблему языка не стоит преувеличивать. Существуют антропологи, ни слова не говорящие по-арабски и написавшие блестящие работы об арабских обществах, а некоторые известнейшие антропологические исследования проводились через переводчиков или учеными, не обладавшими даже самым элементарным знанием местных языков. Степень необходимого владения местным языком зависит от темы исследования. Если исследователь занимается сельскохозяйственными практиками и земельной собственностью, требования ко владению языком, вероятно, будут ниже, чем если его работа касается мировоззрения местного населения.

Первостепенная проблема, которую следует упомянуть и которая имеет гораздо больше общего с «этноцентризмом» академическим, чем с его культурными вариантами, заключается в присущей исследователям склонности полагать, что жизненные миры других могут быть полностью описаны и выражены словами, через вопросы и ответы в ходе бесед. На самом деле «выступает над поверхностью» и может быть непосредственно наблюдаема только небольшая часть культуры. Остальное скрыто. Поскольку ученые – это вербально ориентированные люди, привыкшие к обсуждениям на семинарах, к публикациям в журналах и выступлениям перед студентами, они почти инстинктивно полагают, что так же обстоит дело и у других. Короче говоря, во всех видах социальных исследований, включая антропологическое, часто бывает слишком много вербальных данных и слишком мало данных наблюдения.

Точки зрения информанта и антрополога

Еще Малиновский в первой главе «Аргонавтов западной части Тихого океана» отмечал, что полевой антрополог должен стараться понять и описать точку зрения туземцев. Его современник и автор конкурирующей теории Рэдклифф-Браун критиковал этот подход, заключавшийся, как ему казалось, в том, что исследователь просто воспроизводит разговоры туземцев,

вместо того чтобы давать научное объяснение устройству их общества. Он рассматривал туземное видение мира как один из нескольких видов «сырых» данных, полезных для обобщающих объяснений, но не являющихся конечной целью исследования. Малиновский в общем соглашался с тем, что анализ должен содержать что-то кроме описания жизни туземцев изнутри их общества, однако разница между двумя позициями ощутима и сохраняется в антропологии по сей день. Некоторые антропологические исследования изобилуют деталями и крупными планами, подробными описаниями опыта, тогда как другие обращаются с локальной перспективой более сдержанно, описывая ее кратко и даже поверхностно, но дают убедительные объяснения или исчерпывающие обзоры. В 1930-х годах сторонники Рэдклифф-Брауна упрекали учеников Малиновского за писание бесконечных монографий, полных глубоко детализированных сведений о самом незначительном местном обычае или суждении, без предложения объяснений или модели, соединяющей эти детали. Их, в свою очередь, критиковали за веру в то, что карта может быть точнее, чем территория. Подобные споры по-прежнему характеризуют внутреннюю динамику дисциплины (аналогичные дебаты существуют повсюду – например, в истории и политологии).

В 1950-е годы лингвист Кеннет Пайк предложил различать *эмную* (*emic*) и *этную* (*etic*) стороны культуры (см.: [Head land et al., 1990]). Это различие восходит к различению между фонемикой и фонетикой в лингвистике, т. е. между значением звука речи и частотой волновой вибрации (попросту говоря, его физическими характеристиками). В антропологии эмный (фонемный) уровень соотносится с местной культурной реальностью независимо от того, осознают или не осознают ее сами люди. На этном (фонетическом) уровне задается аналитический язык для сравнения, который антропологи используют для описания и осмысления главных аспектов этой культурной реальности. Сам Пайк говорит об умении ездить на велосипеде как примере эмного знания. Это типичное практическое знание: только некоторые из умеющих кататься на велосипеде могут объяснить, как это делается. Тем не менее все могут продемонстрировать это умение другим. Сходным образом люди осваивают язык (эмно) без умения анализировать его (этным образом). Антропологический перевод эмной реальности в этные понятия сталкивается с двумя основными трудностями. С одной стороны, возникает вопрос, насколько сильно исследовательское описание может отличаться от точки зрения информанта, чтобы не стать простой выдумкой, с другой –

насколько близким к местным реалиям может быть описание антрополога, чтобы не стать простым воспроизведением видения мира глазами туземцев, которое ничего не добавит к теоретическому осмыслению культуры и общества.

Как и другие науки, антропология обречена испытывать постоянное напряжение между неповторимой, крайне богатой реальностью, которую она изучает, и жесткими упорядочивающими и упрощающими инструментами анализа для осмысления этой действительности. Существует несколько точек зрения на то, какими должны быть взаимоотношения эмного и этного, и даже на уместность самой этой пары понятий. Самый известный защитник этих понятий в антропологии – культурный материалист Марвин Харрис, который утверждал, что местное население редко или почти никогда не осознает конечных причин собственных действий. Другими словами, этные объяснения антропологов «вернее» эмной реальности. Одним из наиболее известных и в свое время наиболее широко обсуждаемых примеров Харриса был анализ культа священных коров в Индии [Harris, 1965]. Согласно типичному индуистскому объяснению, коровы считаются священными по религиозным причинам. По мнению Харриса, это объяснение выражает эмную рационализацию института, который имеет совсем другие корни. Он утверждает, что на самом деле коровы приносят больше экономической выгоды и более функциональны экологически, если считаются священными, чем если бы их просто регулярно убивали и ели. Этное объяснение, иными словами, состоит в том, что коровы священны, потому что их особый статус экономически и экологически обоснован, хотя большинство индийцев ошибочно думают, что он диктуется религиозными соображениями. Большинство антропологов не согласны с рассуждениями Харриса: напрашивается вопрос, почему, если предложенный анализ верен, подобные институты не возникли за пределами Индии? Азиатский буйвол – очень распространенное на полуострове Индостан животное – мог бы стать таким же священным, как и корова, согласно материалистическому, функционалистскому объяснению Харриса.

В наше время нормативные и политические вопросы становятся все более релевантными для науки, хотят того ученые или нет. В североамериканских и западноевропейских исследованиях мигрантов часто возникают проблемы этического свойства. Как должен поступать специалист-антрополог, если какие-то группы мигрантов придерживаются культурных практик, противоречащих утвердившимся в принимающей стране нормам? В подобных ситуациях антрополог оказывается одновременно в

роли и ученого, и члена своего общества. Во многих западных странах бурные споры о женском обрезании, браках по принуждению и хиджабах (мусульманских головных платках) ведутся уже много лет. В ряде мест антропологи принимают активное участие в этих спорах и сталкиваются с серьезной дилеммой. С одной стороны, всегда имеются веские причины академического порядка рассматривать явление с точки зрения человека, принадлежащего к сообществу, полагаясь на представления информантов и интерпретируя их мнения. С другой стороны, такой подход часто противоречит политическим доводам в пользу изменений. К тому же в сложном обществе неясно, какая именно точка зрения является «инсайдерской», поскольку разные группы населения неоднородны и представляют различные, часто противоположные позиции. Эта ситуация требует комплексного научного подхода, способного раскрыть разные аспекты проблемы и описать их взаимосвязь.

С 1970-х годов, в связи с ростом мировой интеграции, антропологическая мысль и практики изменились в нескольких отношениях. Сто лет назад, когда дисциплина формировалась в своем современном виде, значительные части мира были колонизированы европейскими империями. В Северной Америке остатки коренного населения были помещены в резервации, и прошло много десятилетий, прежде чем правительства США и Канады признали права коренных американцев на самоопределение и выступили с официальными извинениями за преступления, совершенные против них в прошлом.

Большинство народов, изучаемых антропологами, были неграмотными и жили в безгосударственных обществах (или, как в Северной Америке, в полуавтономных резервациях), где контакт с внешним миром был ограничен. Казалось немыслимым, что африканские или меланезийские информанты будут читать и критиковать статьи антропологов о себе. Одним словом, не было сомнений, где провести границу между «ими» и «нами».

В наши дни ситуация кардинально иная. Раньше антропологи могли писать свои тексты в «вечном настоящем времени», названном некоторыми *этнографическим настоящим*, т. е. в грамматическом времени, создающем впечатление, что объект исследования существует вне истории. Современные же антропологи много внимания уделяют тому, чтобы поместить свои исследования в исторический контекст, контекст изменения и преемственности. Антропологи больше не единственная профессиональная группа, интересующаяся культурной идентичностью и изменчивостью, а «культура» стала политическим ресурсом, эксплуатируемым большими и малыми

народами во всем мире. Народы, ранее жившие племенами, теперь частично интегрированы в большие общества, у них есть собственные общественные организации и спикеры, и им может совсем не нравиться роль объекта антропологического исследования. Многие этнические группы ощущают себя вполне компетентными, чтобы самим себя идентифицировать; они имеют собственные представления о своей культуре, отчасти навеянные антропологическими концепциями культуры, и им совсем не нужен какой-то иностраннный антрополог, который провел бы с ними год, чтобы понять, кто они такие. Границы между культурами становятся все более размытыми. Вдобавок, как уже говорилось, исследователь сталкивается с новыми методологическими проблемами.

Несмотря на эти перемены, в значительной мере сохраняется преемственность между той антропологией, которая сложилась как наука в начале XX в., – основанной на полевой работе и неэволюционистких теоретических построениях, – и современными научными практиками. Мы по-прежнему адресуем нашему многоликому миру вопрос: как может быть, что люди, при рождении обладающие практически одинаковыми способностями и возможностями, становятся такими разными? И что же у них остается общим? По-прежнему антропологи уделяют главное внимание жизненным мирам информантов и принципам методологической открытости, предотвращающим ошибочные этноцентрические суждения. Как писал Клиффорд Гирц, если все, что вы хотите, – разобраться в себе самих, лучше оставайтесь дома.

Рекомендуемая литература

Van Maanen J. Tales from the Field: On Writing Ethnography. Chicago: University of Chicago Press, 1988. *Watson C.W.* (ed.). Being There: Fieldwork in Anthropology. L.: Pluto, 1999.

Глава 4. Теории

Антропологическую теорию можно сравнить с большим перекрестком на оживленной трассе, где несколько временно работающих сотрудников ГИБДД отчаянно пытаются привести неуправляемое уличное движение в соответствие с правилами. (При этом маленькие аварии и другие происшествия случаются здесь почти каждый день.) Или можно описать антропологическую теорию как коралловый риф, где живые кораллы в буквальном смысле опираются на достижения своих умерших предков. Иначе говоря, за те почти 100 лет, которые прошли с момента возникновения современной антропологии в США, Великобритании и Франции, много теорий появлялись, становились модными внутри дисциплины, а иногда и за ее пределами, подвергались жестокой критике и исчезали, зачастую почти не оставив заметных следов. В то же время некоторые методологические и теоретические идеи сохранялись, становились более весомыми и убедительными по мере их подтверждения новыми исследованиями, развивались и уточнялись под новыми названиями – и передавались следующим поколениям в измененном виде. На самом деле в антропологической теории гораздо больше преемственности, чем готовы признавать многие современные антропологи. Далее мы вкратце познакомимся с развитием антропологической теории и увидим, что обе перспективы – разрыва и преемственности – имеют свидетельства в свою пользу.

Структурный функционализм

Понятия «структура» и «функция» были введены в социальные науки Гербертом Спенсером (1820–1903), но в социальной антропологии они главным образом связаны с именем А.Р. Рэдклифф-Брауна и его амбициозной исследовательской программой – структурным функционализмом. (У социологов тоже есть свой структурный функционализм, но он немного отличается от антропологической версии и связывается с именами таких теоретиков, как Толкотт Парсонс и Роберт Мёртон.)

Рэдклифф-Браун и его ученики уделяли особое внимание объяснению социальной интеграции и, более конкретно, тому, какой вклад каждый общественный институт вносит в поддержание всего социального целого. Вклад отдельных индивидов представлялся им незначительным. Личности

рассматривались ими преимущественно как носители определенных *статусов* (или ролей), продолжавших существовать в неизменном виде после смерти конкретного человека. Социальная структура определялась как *сумма взаимозависимых статусов в обществе*.

В состав даже самого простого общества входит множество статусов. Одни только отношения между членами родственной группы могут образовывать десятки статусов и пар статусов (таких как брат – сестра, брат матери – сын сестры и т. д.). Религиозная сфера в таком обществе состоит из более стандартизованных социальных связей, так же как политическая и экономическая сферы. На практике структурные функционалисты особенно интересовались родством в традиционных обществах. Они полагали, что родство обычно регулирует человеческое поведение во многих ключевых областях социальной жизни в тех обществах, где нет формальных образовательных систем, судов, работающих в соответствии с нормами права, и других институтов, действующих в модерных обществах под эгидой государства. Другими словами, социальная структура образована социальными отношениями, которые абстрагированы от конкретных носителей, составляющих общество.

Рэдклифф-Браун определил функцию как вклад института в поддержание общества как целого. Он полагал, что все институты, сохраняющиеся в течение долгого времени, выполняют подобную функцию и что дисфункциональные институты – те, что ослабляют общество как целое, – со временем отмирают и исчезают.

Классическим примером структурно-функционального подхода является известное исследование Рэдклифф-Брауна о роли брата матери в Южной Африке [Radcliffe-Brown, 1924]. В своей статье он выступает против эволюционистских объяснений и заявляет, что эти отношения следует объяснять исходя из их социальной функции. Исследования в нескольких в остальном очень различающихся обществах показали, что между братом матери и сыном сестры часто существуют особые отношения: сыну сестры разрешается безнаказанно фамильярничать с братом матери, и в определенных случаях он может стать наследником брата матери. Казалось бы, эти отношения противоречат принципам принятой в этих обществах патрилинейной системы родства: в таких случаях теоретически восприниматься как родственники могут только члены отцовской родственной группы. Многие исследователи объясняли особый статус брата матери тем, что упомянутые общества, возможно, когда-то были матрилинейными (или «матриархальными», как их иногда

ошибочно описывали) и этот статус является «пережитком» более ранней системы родства, которая позднее сменилась патрилинейной системой.

В ответ на это Рэдклифф-Браун доказывал на примере таких южноафриканских народов, как тсонга и нама, что особые отношения между братом матери и сыном сестры объясняются не тем, что эти общества в прошлом были матрилинейными, а тем, что такие отношения были функциональными. Хотя бóльшая часть ресурсов в патрилинейном обществе поступает по отцовской линии, выгодно иметь поддержку и со стороны родственников по материнской линии. Такие связи усиливают стабильность общества, и Рэдклифф-Браун рассматривал их как расширение прочных уз между матерью и ребенком. В патрилинейном обществе дети принадлежат к отцовской, а не материнской родственной группе. Так что, строго говоря, они не являются родственниками собственной матери.

В целом структурные функционалисты резко выступали против объяснений, выведенных из культурной истории. Рэдклифф-Браун с ходу отвергал подобные объяснения как «предположительную историю» и считал, что все социальные нормы, представления и практики можно объяснить через их нынешние функции: чтобы существовать, они должны быть функциональными здесь и сейчас. Рэдклифф-Браун и его ученики, среди которых – такие впоследствии известные антропологи, как Эдвард Эван Эванс-Причард, Мейер Фортес и Макс Глакман, рассматривали родство, право и политику как основополагающие институты традиционного общества. В них антропологи обнаруживали ключ к пониманию того, как эти общества интегрировались и как они сохранялись (воспроизводились) во времени. Поэтому при изучении, к примеру, религии структурные функционалисты не ограничивались описанием ее вклада в поддержание общества как целого (функция религии), но также рассматривали, как она включена в политические процессы.

Культура и личность

Наиболее влиятельное американское теоретическое направление, развивавшееся в те же межвоенные годы, что и структурный функционализм, имело другие цели и основывалось на совсем иных допущениях о природе «кирпичиков», составляющих общество. С этим направлением связаны имена двух учениц Боаса, а именно Рут Бенедикт (1887–1948) и Маргарет Мид (1901–1978). Из них двоих Бенедикт считалась более значительным теоретиком, а Мид стала известной как

автор популярных монографий о Самоа и Новой Гвинее.

Эта теория (или теоретическое направление) получила название «культура и личность» и подразумевала сведение культурно-релятивистского подхода Боаса к психологическим и сравнительным исследованиям. Главный теоретический текст Бенедикт «Модели культуры» [Benedict, 1934] был смелой попыткой показать на обширном материале, что культуры (или общества, как сказали бы в Европе) имеют определенные «личностные черты», которые проявляются одновременно как в культурных символах и категориях, так и в представлениях и действиях людей. Бенедикт различала два основных типа личности и типа культуры, которые она, следуя за Ницше, назвала *дионисийским* и *аполлоническим*. Дионисийские культуры (Дионис – греческий бог, покровитель виноделия) – экстравертные, нацеленные на удовольствие, страстные и даже жестокие. Аполлонические культуры (Аполлон олицетворял порядок и гармонию) – интровертные, гармоничные, пуританские, сдержанные и миролюбивые. Третья модель называлась *параноидальной*: предполагалось, что ее носители живут в состоянии постоянного страха и недоверия друг к другу.

Почти так же как Рэдклифф-Браун, рассматривавший обще ства как интегрированные целостности, Бенедикт видела свои культуры последовательными и непрерывными, и *лейтмотив* или модель можно было распознать в самых разных контекстах, какие только можно вообразить. Подход Бенедикт принципиально отличался от подхода британской школы тем, что она описывала различия между культурными типами как макропсихологические. Их можно было распознать как в культуре в целом, так и в психике отдельных людей. Подобные идеи были чужды Рэдклифф-Брауну и его сторонникам, которые скептически относились к психологическим объяснениям. Человеческая психика, с их точки зрения, сама является продуктом социальных условий и, следовательно, может быть понята только посредством изучения общества. Малиновский, который всю жизнь интересовался психологией личности, больше симпатизировал этому американскому направлению в антропологии.

Мид особенно интересовала социализация детей, в которой она видела ключ к пониманию культурных «вариаций личности». Именно здесь, а не, например, в политических институтах следовало искать ключ к пониманию этих вариаций. Мид, которая была гораздо более увлеченным «полевиком», чем Бенедикт, провела несколько этнографических исследований в Океании с целью показать, как формируется личность (и как по-разному она формируется) в процессе социализации детей. Ее

первая и самая известная книга «Взросление на Самоа» [Mead, 1928] была одновременно исследованием социализации на полинезийском острове и эксплицитной культурной критикой американского среднего класса, к которому она принадлежала. На Самоа, говорила Мид, детям дают любовь и поддержку и почти ничего не запрещают. Поэтому они вырастают более гармоничными и счастливыми, чем запуганные, вышколенные и сексуально фрустрированные американские подростки. Эта книга неоднозначна, ее много критиковали, но на протяжении десятилетий после выхода она оставалась невероятно авторитетной, в том числе за пределами научного сообщества. Среди прочего она стала источником вдохновения для радикальных молодежных субкультур 1960-х годов.

В своей следующей книге «Как растут на Новой Гвинее» [Mead, 1930] Мид сравнивает четыре меланезийских общества, принципиально различающихся с точки зрения гендерных отношений и использования насилия, и обнаруживает разные модели культуры, которые, в свою очередь, связывает с различиями в воспитании детей. Позднее она также проводила фотоисследование социализации на Бали вместе с ее тогдашним мужем Грегори Бейтсоном (1904–1980) – разносторонним мыслителем, чьи интеллектуальные странствия увели его далеко за пределы антропологии. Главным выводом этого исследования стало то, что в балийской культуре отсутствует момент кульминации в социальных отношениях. Согласно Бейтсону и Мид, это избегающая конфликтов культура, где даже в отношениях между матерью и ребенком нет настоящей близости. Особенно впечатляет серия фотографий, где Бейтсон и Мид запечатлели мать с ребенком на руках. Мать пытается добиться от ребенка ответного взгляда и активного включения в общение с ней, но в тот момент, когда ей удается привлечь его внимание, она теряет интерес и отворачивается. (Необходимо добавить, что позднее исследователи стали рассматривать балийскую культуру иначе, в частности после кровавых событий 1960-х годов.)

В то время как социальная антропология в Великобритании была глубоко социологичной по природе (как упоминалось выше, главный акцент делался на политику, родство, право и взаимосвязи, образовывавшие социальную структуру), американская культурная антропология была ориентирована на лингвистику и психологию и позднее участвовала в обмене идеями с литературоведением.

Агентность и общество

Оба подхода – и структурный функционализм Рэдклифф-Брауна, и модели культуры и личности Бенедикт и Мид – оказались слишком общими, слишком упрощенными для антропологов послевоенного поколения. В 1951 г. Эванс-Причард признавался, что структурный функционализм не смог выработать единый общий «социальный закон» того же у ровня точности как у естественных наук, а в США после смерти Боаса появились теоретические направления, часть из которых не принимали интерес учеников Боаса к психологии, часть – философский идеализм его программы, а некоторые – культурный релятивизм как таковой. Другие антропологи, по обе стороны Атлантического океана, занялись переосмыслением и развитием каких-то аспектов одной из доминирующих теоретических школ, иногда вполне успешно.

Для дальнейшего развития антропологии в послевоенной Великобритании самыми важными по своим последствиям были попытки найти жизнеспособные альтернативы структурному функционализму, чьи жесткие модели все в большей мере ощущались как смирительная рубашка даже некоторыми из непосредственных учеников Рэдклифф-Брауна.

В 1951 г. исследователь Полинезии Реймонд Фёрт опубликовал книгу под названием «Элементы социальной организации» [Firth, 1951]. Было бы преувеличением сказать, что книга вызвала интеллектуальное потрясение – Фёрт был слишком вежливым, – но этот программный теоретический труд стал предвестником более радикальных перемен. Фёрт, много лет проработавший с Малиновским, критически относился к убежденности структурных функционалистов в том, что нормы и социальная структура способны регулировать человеческое взаимодействие. Он не отрицал существование таких рамок, но не мог согласиться, что сами действия являются отражением нормы и структуры. Его собственное этнографическое исследование на о. Тикопиа показывало, что люди часто обращаются с нормами довольно свободно и, чтобы действовать, они в любом случае должны импровизировать и принимать собственные решения. Дело обстоит так, потому что нормы не дают достаточно подробных инструкций о том, как действовать в конкретной ситуации, и кроме того, нередко люди бывают не в состоянии соответствовать ожиданиям, вытекающим из норм. Чтобы проиллюстрировать различие между абстрактной социальной структурой и реальными процессами взаимодействия, Фёрт ввел понятие *социальная организация* для описания взаимодействия, действительно имеющего место в обществе. Ее он противопоставил *социальной структуре*, которая (как и прежде)

понималась как система взаимосвязанных статусов, составлявших общество как абстрактную модель.

Это различие может выглядеть незначительным, но оно имело более важные следствия, чем можно было предположить. В то время как Рэдклифф-Браун рассматривал отдельного человека как социальный продукт, Фёрт утверждал, что люди действуют по собственной воле, выбирают, как им вести себя, и таким образом способны менять социальную структуру. Другими словами, критика структурного функционализма Фёртом отличалась от критики Эванс-Причарда.

Хотя Эванс-Причард хотел, чтобы социальная антропологя стала интерпретативной наукой, он по-прежнему считал, что объектами интерпретации должны быть коллективные, социальные сушности. Благодаря Фёрту интерес к конкретным людям, так очевидно прослеживающийся в работах Малиновского, усилился.

В 1950-х годах ряд социальных антропологов заново открыли действующего индивида. Социолог Ирвинг Гофман написал новаторские книги о ролевой манипуляции и стратегическом действии, которые оказали глубокое влияние на социальную антропологию, а Фредерик Бэйли провел исследование стратегического действия на примере кастовой мобильности в восточной Индии. Однако особенно очевидным новое увлечение индивидом стало с появлением работ Фредрика Барта. Барт изучал политические процессы в Свате, в северо-западном Пакистане, для своей докторской диссертации, и в анализе сосредоточился на манипулятивных стратегиях людей, а не на привычных проблемах социальной интеграции. В программной статье «Модели социальной организации» [Barth, 1966] он, возможно, дальше, чем любой другой антрополог, продвинулся в направлении методологического индивидуализма – подхода, предполагающего, что все социальные феномены можно изучать, наблюдая отдельных людей, их действия и их связи с другими людьми. Противоположность такого подхода – методологический коллективизм, допускающий существование коллективных, или «сверхиндивидуальных», явлений, которые нельзя изучить на уровне индивидов и их взаимосвязей.

В «Моделях социальной организации» Барт перевернул некоторые известные проблемы с ног на голову. Вместо того чтобы исходить из предпосылки об интегрированности общества, он задается вопросом, как вообще возможна социальная интеграция, если индивиды преследуют свои интересы, которые зачастую сталкиваются с интересами других. Для него вопрос заключался в том, как вообще возникают общие нормы и

ценности. Чтобы объяснить, каким образом взаимодействие постепенно упорядочивается и приспосабливается к принятым нормами, Барт вводит понятие *трансакций* между агентами, означающее стратегические, основанные на расчете действия, которые нельзя сводить к нормам и ожиданиям, а нужно рассматривать как следствие желания приобрести что-то (максимизация блага). Общие ценности и нормы складываются постепенно, в ходе повторяющихся трансакций и переговоров о ценностях. Согласно этой модели, общество является не готовой данностью, а динамическим, изменчивым «совокупным эффектом» повторяющихся трансакций. Вместо того чтобы описывать взаимосвязанные статусы общества как социальную структуру, Барт говорит о *возникающей форме*, т. е. постоянном взаимодействии, которое все время обсуждается и отлаживается.

Другими словами, в работе Барта на передний план выдвигается действующий субъект. По выходе в свет книга Барта привлекла большое внимание, и многие высоко оценили произведенную им переоценку индивида, предпринятую под влиянием экономической теории и исследований в духе Гофмана, однако большинство его коллег посчитали, что он зашел слишком далеко. С социокультурной точки зрения личные конфликты редко возникают из ниоткуда. Как правило, даже при транснациональных столкновениях общие нормы, правила и ценности существуют заблаговременно. В одной из глав Барт описывает социальное «начало координат», которое редко бывает в реальной социальной жизни. В то же время полемический текст Барта имел длительный эффект: прежде всего, стало сложно говорить о «социальной структуре», не проблематизируя это понятие. В самом деле, после работы Барта действующий индивид стал чаще выдвигаться на первый план, и ориентированный на процесс исследовательский подход Барта, выраженный в идее, что мир постоянно меняется, также прошел проверку временем. Сам Барт начал заниматься другими вопросами, и с 1970-х годов его главным интересом стало изучение систем знания.

И все-таки в элегантных моделях взаимодействия Барта чего-то не хватало, и это «что-то» было тем самым, что он выносил за скобки, чтобы вывести на первый план действующего индивида, – структурой. Критика со стороны Барта, Фёрта и других авторов сделала возврат к прежнему, в духе Рэдклифф-Брауна, понятию социальной структуры невозможным. Теперь исследователь был вынужден смотреть на взаимоотношения актора и структуры, действующего индивида и рамок, ограничивающих его выбор и задающих ему направление действий. Двумя особенно

авторитетными теориями 1970-х и 1980-х годов, авторы которых пытались соединить интерес к агентности индивида с вниманием к социальной структуре, были теория практик Пьера Бурдьё [Bourdieu, 1977] и теория структурации Энтони Гидденса [Giddens, 1984]. Обе имели (и сохраняют) влияние во всех социальных науках, а теоретический подход Бурдьё стал особенно важным в некоторых разделах антропологии.

Бурдьё, который был и социологом, и антропологом (получившим философское образование), не желал отводить индивиду пассивную роль на социальной сцене. Вместе с тем его интересовали вопросы власти и то, как властные различия в обществе задают неравное распределение возможностей выбора. В частности, его интересовало, как власть проникает в людей незаметно для них. В связи с этим Бурдьё ввел ряд понятий, помогающих описать то, как даже «свободные» индивиды оказываются в плену у структур, которыми они не управляют и которые часто не осознают. Будучи не только выдающимся ученым, но и человеком с четкими политическими убеждениями, в качестве одной из задач социальной науки Бурдьё видел разоблачение этих структур, поскольку их знание создает возможности для социальных перемен.

Во-первых, говоря о знании, Бурдьё предлагает различать *мнение* и *доксу*. Доксу можно описать как то, что принимается на веру и является настолько самоочевидным (в пределах конкретной культуры или дискурса), что находится за рамками обсуждения, а часто – и сколько-нибудь ясного представления. Мнение же включает всё, что активно обсуждается. Если говорящему не хватает слов или идей, позволяющих ему, например, отрицать существование Бога, то вера в Бога – докса. Если не ставится вопрос о легитимации королевской власти, то монархическое правление – это докса. Во многих обществах, особенно в ситуациях коренных изменений, масса явлений переходит из разряда докс в разряд мнений: споры и разногласия возникают вокруг вопросов, ответы на которые раньше считались само собой разумеющимися. Хотя противоположное также может произойти, оно по понятным причинам гораздо реже замечается.

Во-вторых, Бурдьё описывает усвоенное на телесном уровне знание как *габитус* (понятие, заимствованное у Мосса). Габитус означает привычки и навыки тела, которые считаются само собой разумеющимися и с трудом поддаются изменению. В-третьих, Бурдьё говорит о *структурирующих структурах* – системах социальных отношений внутри общества. Другими словами, люди не свободны в выборе своих действий. Они выбирают, но делают это в пределах габитуса, в пределах знания, которое частично –

докса (принятое на веру) и поэтому не может быть с ходу подвергнуто сомнению, а также с учетом структур власти, которые могут существенно ограничивать их выбор. Следовательно, свободный выбор – не иллюзия, но чтобы его осознать, необходимо разобраться в том, какие факторы его ограничивают и на какие факторы можно повлиять самим этим выбором.

Структуры мышления

Другим теоретическим направлением, оказавшим с начала 1950-х годов огромное влияние на мировую антропологическую мысль, был структурализм. В то время как методологический индивидуализм Фёрта, Барта и других антропологов был реакцией на структурный функционализм, структурализм как раз имел с ним много общего. Подходы как Рэдклифф-Брауна, так и основателя структурализма Клода Леви-Стросса сформировались в значительной мере под влиянием учения Дюркгейма о социальных целостностях, и для обоих исключительно важным является понятие структуры. Кроме того, у обоих ученых были большие компаративистские амбиции. Леви-Стросс обычно уважительно отзывался о Рэдклифф-Брауне и мало внимания уделял Малиновскому с его склонностью сводить все, что делают люди, к той или иной «практической функции». И все же теоретические проекты Рэдклифф-Брауна и Леви-Стросса в конечном счете значительно различаются. Прежде всего, они по-разному определяют структуру. Рэдклифф-Браун главным образом хотел показать, как общество интегрируется, и видел индивидов маленькими шестеренками в громадном механизме. В этом отношении у него было больше общего с учеными вроде Фёрта и Барта, чем с Леви-Строссом, поскольку представители разных направлений британской школы интересовались в основном социальной жизнью. Леви-Стросса интересовали вопросы другого плана, а именно, как функционирует человеческое мышление, как оно создает связи и какими способами упорядочивает мир. Если структура Рэдклифф-Брауна – социальная, то структура Леви-Стросса – ментальная или когнитивная: в конечном счете он рассуждает о структурах мозга. В письме Леви-Строссу, написанном незадолго до смерти в 1955 г., Рэдклифф-Браун заявляет, что никогда не понимал значения, в котором французский ученый использовал термин «структура».

Первая программная книга Леви-Стросса была посвящена родству. Позднее он писал, кроме всего прочего, о системах

классификации и мифах. Леви-Стросс анализировал широкие культурные вариации с целью осмысления универсального. Термин «бинарные оппозиции» связан со структурализмом и предполагает, что все люди упорядочивают мир и думают при помощи противоположностей. Эти противоположности находятся в связи с третьей, промежуточной инстанцией (классический пример – желтый свет светофора) и изменяются (путем инверсии, например) при передаче между поколениями или народами. В качестве иллюстрации можно привести структуралистский анализ еды: приготовленная еда ценится выше сырой еды, поскольку культура стоит выше природы (противопоставление «культура – природа», по Леви-Строссу, является одной из культурных универсалий). В иерархическом обществе, где каждый готовит себе еду, символическое значение приготовления еды может изменяться на противоположное таким образом, что самые высокостатусные группы начинают есть сырую и даже «испорченную» пищу (устрицы, бифштекс по-татарски, сыры с плесенью, вяленую рыбу и т. д.). Испорченное, гнилое представляет собой пример посредника, или третьего элемента: оно находится между сырым и вареным и образует одну из вершин в «кулинарном треугольнике» Леви-Стросса.

Сведение сложных феноменов к простым контрастам (которые могут представляться и в виде триад), или оппозициям, было главным способом анализа в структурализме с самого начала: природа – культура, мужчина – женщина, сырое – вареное и т. д. Третий элемент, если он появляется, можно рассматривать как то, с чем простая оппозиция имеет связь и что выходит за рамки обычной дихотомии. «Да» и «нет» связаны с «возможно», муж и жена связаны с братом жены, который является ключевым персонажем в теории родства Леви-Стросса.

Леви-Стросс и его последователи применяли структуралистский метод к широкому кругу областей, включая классификацию, миф, еду, искусство и религию. Самым монументальным трудом Леви-Стросса является четырехтомное исследование мифа – «Мифологики» («Mythologiques», 1956–1971) [2], в котором он анализирует различные версии множества мифов американских индейцев, чтобы показать, как мифы посредством сочетания нарративных и символических элементов и их трансформации от одной версии к другой выражают определенные неизменные свойства человеческого мышления.

Структурализм представляет собой синтез нескольких более ранних течений: в нем очевидно наследие Дюркгейма и Мосса. Корни структурализма обнаруживаются, например, в исследовании обмена Мосса и в понимании Дюркгеймом

общества и культуры как целостных сущностей и, конечно, в их совместном исследовании первобытных классификаций. Столь же очевидно влияние лингвистики: именно там в межвоенные годы был разработан структуралистский способ анализа формальных связей. Чтобы дать приблизительное представление о месте структурализма не только в истории антропологии, но и в истории всей западной мысли, необходимо упомянуть еще три интеллектуальные традиции.

Во-первых, структурализм можно рассмотреть как своеобразное неокантианство – философскую антропологию, исследующую категории мышления. Во-вторых, надо отметить влияние Жан-Жака Руссо. В конце книги «Неприрученная мысль» ([Lévi-Strauss, 1966 [1962]]; в русском переводе вошла в книгу «Первобытное мышление», 1994) Леви-Стросс одобрительно цитирует Руссо: «Когда хочешь изучать людей, надобно смотреть вокруг себя, но чтобы изучить человека, надо научиться смотреть вдаль; чтобы обнаружить свойства, надо сперва наблюдать различия». В-третьих, как это ни удивительно, Леви-Стросс был большим поклонником современных естественных наук и особенно интересовался нейрофизиологией. В этой области он видел возможность подтверждения структуралистского взгляда на работу человеческого сознания со стороны исследований совершенно другого свойства.

Таким образом, структурализм в конечном счете является не теорией культурных вариаций, но теорией когнитивных процессов. Поэтому структуры, интересовавшие Леви-Стросса, были довольно далеки от культурных и социальных явлений. Метод, который он пропагандировал и использовал для получения знания об этих структурах, тем не менее, заключался в кросскультурных исследованиях сопоставимых явлений. Только изучая человеческое сознание в его наиболее разнообразных проявлениях, однажды написал он, мы можем обрести знание о присущем всему человечеству.

Структурализм был очень популярен (можно даже сказать, моден) с конца 1950-х годов до приблизительно 1970 г., и огромное число антропологов по всему миру выказывали свое отношение к нему – критическое, восторженное или и то и другое. Позже это направление потеряло изрядную долю своей привлекательности и было частично замещено рядом подходов, которые принято называть постструктуралистскими, но некоторые идеи структурализма остаются важными в антропологии.

Примат материи

Теоретические подходы, обсуждавшиеся в этой главе, в качестве основополагающей сущности, которой должна заниматься антропология, рассматривают либо индивида (иногда воспринимаемого как «рациональный актор»), либо общество (или социальную структуру), либо структуру сознания. Однако существует группа теорий, доказывающих, что исследования культуры и жизни общества должны основываться на изучении материального. Согласно этим теориям, то, в каком обществе живут люди, как они думают и в каких иерархических отношениях состоят, зависит от материальных условий. Интеллектуальными предшественниками теоретиков, отстаивающих эти идеи, являются скорее Маркс и Морган, нежели Дюркгейм и Боас. Эти теории, в свою очередь, можно разделить на два основных типа: одни во главу угла ставят экономику, другие отдают приоритет экологии. Существуют также промежуточные формы, вроде того теоретического направления, о котором пойдет речь ниже.

До самой смерти в годы Второй мировой войны «папа Франц» был бесспорным патриархом американской антропологии, и большинство авторитетных антропологов в США обязаны его культурному релятивизму и историческому партикуляризму. (Исключение составляли антропологи Чикагского университета, где в течение семи лет преподавал Рэдклифф-Браун.) И все же назрело небольшое восстание. Несколько молодых антропологов захотели частично возродить проект Моргана, который заключался в объяснении культурных изменений посредством анализа технологических условий, и расширили его подход, включив в него новую науку экологию так, как не мог бы сделать Морган. Наиболее значительными представителями этой новой волны были Джулиан Стюард и Лесли Уайт. Оба проводили резкое различие между, с одной стороны, технологическими и экологическими факторами и, с другой стороны, культурой (куда входили ценности, родство, языки, религия и т. п.), и оба старались не устанавливать слишком простых причинно-следственных связей между первым и вторым. Стюард различал «культурное ядро», состоящее из технологии, приспособления к условиям среды и имущественных отношений, и «остальную культуру», т. е. религию, право, искусство и т. п. Хотя зародыш изменений находился в культурном ядре, остальная культура была в значительной степени автономна и жила своей жизнью.

Взгляды Уайта были похожими. Он предложил относительно простую модель культурных уровней эволюции (понятие, редко употребляемое американскими антропологами в последние 50 лет), которую определил как количество доступной энергии,

использованной в процессе человеческой деятельности. Чем больше энергии группа или общество использует для достижения своих целей, тем выше ее место на эволюционной лестнице. В то же время Уайт, как ни странно, рассматривал культуру как относительно автономную: определенный уровень технологического развития может совмещаться с разнообразными вариантами культурной адаптации. Это не означало, что возможно всё; ни Стюард, ни Уайт не имели в виду, что восприятие людей, их мировоззрение и религия определялись материальными условиями, даже если последние ограничивали вариации и задавали направление изменениям.

Главной теоретической идеей Стюарда, Уайта и их учеников было то, что усложнение общества есть результат технологических и экономических перемен. Символическая культура подвержена воздействию указанных изменений, хотя это и не происходит механически. Исторический материализм Маркса оказал на этих антропологов более сильное влияние, чем они готовы были признать в 1950-е годы, когда в американской публичной сфере не терпели коммунистов и социалистов.

Десять лет спустя и экологическая антропология, и различные версии марксистской антропологии обрели множество последователей и были по-разному пересмотрены и переработаны. Во Франции ведущие антропологи пытались сочетать марксизм со структурализмом, а некоторые британские антропологи пробовали осуществить марксистский анализ систем родства, создавая таким образом преемственность по отношению к проблематике, заданной структурными функционалистами. Один из наиболее интересных и новаторских вкладов в развитие экологической антропологии внес Грегори Бейтсон, упоминавшийся выше как муж и соавтор Маргарет Мид. Бейтсон не был экологическим или материальным детерминистом, но применял экологический *способ размышления* к широкому кругу явлений. Он был одним из основателей кибернетики (теории саморегулирующихся систем), а также имел образование в области биологии (его отец – известный генетик Уильям Бейтсон, назвавший сына в честь Грегора Менделя). С точки зрения Бейтсона, все системы имеют некоторые общие свойства. Например, составные части динамических систем реагируют посредством обратной связи и на обратную связь от других составляющих системы. Петли обратной связи и отрицательная обратная связь (т. е. ее отсутствие) создают резонанс во всей системе, и возника ющий процесс воспроизводства и самоперерождения ни когда не прекращается. В отличие от Уайта, Бэйтсон не считал материальные факторы главными. Они

достойны внимания только тогда, когда вступают в динамические отношения с «чем-то иным» и создают различия, которые меняют ситуацию, и запустить процессы системного изменения могут как вещи, так и идеи.

Интерпретация вместо объяснения

Среди возникших во второй половине XX в. теоретических подходов, имеющих непреходящую ценность, интерпретативная антропология определенно вписывается в традицию Б оаса. И это несмотря на то что ведущий представитель данного направления Клиффорд Гирц испытал такое же серьезное влияние со стороны европейской социологии и социальной философии, как и со стороны старшего поколения американской культурной антропологии.

Интерпретация в антропологии далеко не новшество, и есть все причины утверждать, что во всяком качественном антропологическом исследовании элемент интерпретации, осознаваемый или не осознаваемый исследователем, играет существенную роль. Этнографическая полевая работа сама по себе является интерпретационной деятельностью: невозможно наблюдать окружающее непосредственно, без *предварительного понимания*, задавшего интерпретационную рамку для всего, что исследователь видит и слышит. То, что фиксирует подготовленный наблюдатель социальной жизни, должно быть проинтерпретировано и встроено в более общее повествование или объяснение. Как уже говорилось, Малиновский в 1922 г. писал о значимости видения мира *с точки зрения туземца*, а в последние десятилетия своей карьеры Эванс-Причард рассматривал социальную антропологию как интерпретативную дисциплину, а не науку из разряда естественных.

Гирц и другие американские антропологи, работавшие в интерпретативной парадигме, привнесли нечто новое в свою дисциплину. Если говорить о Гирце, который принадлежит к числу самых цитируемых антропологов как внутри, так за рамками дисциплины, то, надеюсь, не будет неуважением утверждать, что почти половина его вклада состоит в описании легкой, изящной прозой тех сторон антропологии, которые были частью неявного знания дисциплины с момента введения в нее длительной полевой работы. Именно так обстоит дело с его известным эссе «Насыщенное описание» (1983). Главная его мысль состоит в том, что хорошая этнографическая работа должна содержать подробное описание контекста, чтобы этнографические данные были понятными. Простой пример,

который Гирц заимствует у философа Гилберта Райла, – подмигивание. В определенном смысле подмигивание можно описать как механическое движение век, но подобное описание ничего не скажет о его *значении*. Смысл подмигивания зависит от контекста, в котором оно происходит, поэтому его значение естественным образом варьируется в разных культурах.

Большинство антропологов до сих пор следуют за Гирцем без тени сомнения. Можно, однако, обнаружить различие между слабой и сильной герменевтическими (интерпретативными) программами. Слабая герменевтическая программа, под которой подписалось бы большинство, признает важность интерпретации в сборе данных и этнографическом описании, тогда как сильная этнографическая программа, за которую ратует Гирц, требует, чтобы весь анализ был интерпретационным. Гирц утверждает, что культуры можно «прочесть», как если бы они были текстами, и идет дальше, особенно в своих ранних работах, – пытаясь показать, что культуры интегрируются по логико-смысловому принципу. Как в литературоведческих исследованиях, прочитывание культуры влечет за собой постоянное связывание деталей с целым и, наоборот, часть имеет значение только в соотношении с целым, а целое – в соотношении с частями. Более того, Гирц полагает, что большинство носителей культуры имеют приблизительно одинаковое мировоззрение, те же самые ценности и т. д., и он считает, что интеграция культуры происходит изнутри, т. е. через туземные понятия и смысловые категории. Это означает, что задача исследования прежде всего заключается в том, чтобы попасть внутрь культуры, чтобы понимать и описывать ее так, как она переживается местными, а вовсе не в том, чтобы раскрыть ее смысл при помощи «этных» средств сравнения и объяснения, будь они структуралистскими, материалистическими или какими-либо еще. Наконец, Гирц подчеркивает, что культура выражается через *общие, публичные символы*, т. е. в смысловой коммуникации. Поэтому нет необходимости гадать, что скрывается в головах информантов, чтобы понять их культуру; достаточно изучить то, как протекает взаимодействие между ними.

Как и других авторитетных теоретиков, Гирца критиковали с самых разных сторон, и главными возражениями были следующие: культуры на самом деле не так уж хорошо интегрированы, их границы размыты, а внутри любой культуры присутствуют существенные индивидуальные и групповые различия. Кроме того, указывалось, что герменевтика Гирца невольно создает гармоничную модель общества, где игнорируются эксплуатация и противоречия, связанные с

властью. Наконец, многие считают, что антропология должна иметь большие амбиции и заниматься не только пониманием значений локальных миров, – она должна также объяснять, как они возникают, и заниматься систематическими научными сравнениями, чтобы предложить более общее и теоретически фундированное видение социальной и культурной динамики, чем способна дать чистая интерпретативная антропология.

Антропологическая теория сегодня

Современная антропологическая теория немного напоминает перекрестки, описанные в начале главы, и у непосвященных или новичков может вызывать удивление и даже недоумение то, что ученые, занимающиеся схожими вопросами и использующие одинаковые методы, говорят на таких разных теоретических языках. Тем не менее, как показывает этот обзор некоторых главных направлений антропологической теории в XX в., в ее развитии обнаруживаются и преемственность, и изменения. По сравнению с другими науками в антропологии теоретические взгляды меняются быстро. Некоторые полагают, это оттого, что антропология – «молодая наука», но, по моему мнению, постоянный пересмотр и замена объяснительных и интерпретативных моделей вызваны некоторыми объективными свойствами самой дисциплины. Во-первых, сырой материал антропологии – люди, общества, культуры – совершенно иной, нежели материал естественных и количественных наук, и формализовать его можно только с большим трудом и с риском потерять важные данные. Во-вторых, за последние 100 лет произошли колоссальные изменения в качестве эмпирического материала, и поскольку антропологическая теория самым тесным образом связана с наблюдением, она неизбежно меняется с появлением новых данных.

Во второй части этой книги будет приведено множество примеров, иллюстрирующих эту ситуацию.

С середины 1980-х годов обычной теоретической стратегией стал *эклектизм*, т. е. сочетание элементов, имеющих различное происхождение. Существует также тенденция преуменьшать объяснительные возможности антропологии. Большие теории, претендующие на объяснение всего на свете, от исторического развития культуры до универсальных механизмов общества, были развенчаны большинством антропологов-практиков. Кроме того, внутри антропологии существует сильная склонность к саморефлексии, не в последнюю очередь благодаря активной критике со стороны исследуемых. Многие из них теперь

предпочитают описывать себя сами, не доверяя иностранным «экспертам», в чьих работах, как им кажется, искажается действительность и унижается их доистоинство.

Презентация теоретических взглядов, данная выше, показывает, что существует тесная связь между вопросами, на которые ученый пытается найти ответы, и его теоретической перспективой. Можно сказать, что существуют три большие семьи (или родственные группы) основных вопросов, которые снова и снова поднимаются антропологами. Первая группа вопросов такова: что заставляет людей делать то, что они делают? Подобные исследовательские вопросы порождают аналитические модели, в качестве отправной точки выбирающие индивидов и взаимосвязи между ними. Иногда исследователь будет привлекать для объяснения психологические механизмы, а временами – применять дополнительно макроперспективу к своему микроматериалу, т. е. давать описание внешних факторов (экономических условий, государства и т. п.), которые создают и ограничивают пространство для деятельности и помогают объяснить изменения.

Вторая группа вопросов такова: как интегрированы общества или культуры? Подобные вопросы требуют эмпирического материала иного типа и будут в большей мере направлять интерес исследователя на институты и общие смысловые модели, чем на индивидов. Отдельные люди здесь становятся типами, а не независимыми единицами анализа.

Третье: в какой степени варьируется мышление от общества к обществу и много ли похожего в разных культурах? При ответе на этот вопрос придется сосредоточиться на системах знания и их внутренних свойствах.

Реальные исследовательские проекты, естественно, формулируются более конкретно. С одной стороны, определенные исследовательские вопросы традиционно связаны с конкретными регионами (крестьянские общества в Латинской Америке, колдовство в Южной Африке, гендер в Меланезии), с другой – в антропологии существует множество специализаций (от медицинской антропологии до антропологии этничности) с их собственной проблематикой и концепциями. И все же я уверен, что в антропологической дисциплине существуют главные, *фундаментальные*, вопросы.

Как уже говорилось, имеются важные различия между типами ответов, даваемых на каждый из упомянутых вопросов. На вопрос «как интегрированы общества?» культурные материалисты отвечают не так, как структурные функционалисты, а структуралист и приверженец герменевтического подхода будут

по-разному объяснять, как организованы мышление и знание в разных обществах. Теория задает рамки, направление и, что особенно важно, ориентиры для работы в поле. Когда случаются теоретические разногласия, этому может быть несколько причин: возможны разногласия в том, какие вопросы наиболее существенны, какой тип данных наиболее информативен и – не в последнюю очередь – как интерпретировать эмпирический материал.

Заблудившись в лабиринте теоретических построений, кое-кто может спросить, нужна ли теория вообще. Не состоит ли работа в конечном счете в сборе эмпирического материала и его осмыслении и требуется ли теория для выполнения такой задачи? Ответ на последнюю часть вопроса – «да». В мире существует неограниченное число фактов, и нам нужны критерии, чтобы судить о том, какие из фактов более значимы, чем другие. Кроме того, нам нужны критерии, позволяющие как-то упорядочить эмпирический материал. Наконец, нам нужны критерии для оценки конечной значимости эмпирического материала: говорит ли он что-нибудь о природе человека, или о власти в традиционных обществах, или о реципрокности как базовой черте человеческих отношений? Все опубликованные работы по антропологии имеют теоретическую составляющую, даже если она не всегда дана в явном виде. Сам выбор исследовательских вопросов и отбор эмпирического материала приводит к опирающемуся на какую-то теорию сужению мира. В то же время антропология несет в себе индуктивный крен: не следует навязывать теорию наблюдениям, она должна вырастать из них. Если теория и эмпирический материал никак не подходят друг другу, то в этом нет вины последнего.

Оксфордский антрополог Годфри Линард как-то написал, что хорошая антропологическая монография готовится из слоновьей туши данных и теории размером с кролика, но жаркое должно быть сделано так, чтобы вкус кролика ощущался в каждой ложке. Хотя антропология иногда ставит очень абстрактные вопросы, она не является дисциплиной отвлеченных рассуждений. Она может быть своего рода эмпирической философией: антропологи задаются теми же вопросами, что и философы, но – научившись теоретическому мышлению у философов – обсуждают их, связывая с социальными и культурными фактами. Социальная антропология может быть своего рода микросоциологией, которая изучает власть и социальные отношения на низовом уровне. Значительная часть дисциплины является пограничной с другими дисциплинами. В последние годы, благодаря некоторым последователям и критикам Гирца, чувствительным к вопросам

стиля и метафорам, произошло сближение между многими американскими антропологами и литературоведами. В некоторых разделах антропологии, где исследовательские вопросы касаются человека и природы, укрепляется связь с экологией. У экономики и психологии также есть богатые пограничные территории с антропологией, а родство с историей стало совершенно очевидным с того момента, как Эванс-Причард объявил, что социальная антропология гораздо больше похожа на историю, чем на естественные науки.

Если говорить о темах исследований в антропологии, их спектр очень широк, и развитие науки почти постоянно происходит в пограничных областях, но при этом практически всегда сохраняется собственная дисциплинарная идентичность. Эта общая идентичность, скрепляющая дисциплину несмотря на огромные различия в программах исследований, складывается из последовательного изучения социальной и культурной жизни изнутри, полевого метода, во многом основанного на интерпретации, и веры (хотя и непостоянной) в сравнение как источник для теоретического анализа. Большинство социальных и культурных антропологов (но не все) рассматривают эволюционистские теории культурных изменений как неприменимые или ошибочные, и большинство (но опять же не все) отвергают неодарвинистские теории, объясняющие социальную и культурную жизнь как продукты истории эволюции.

Во второй части этой книги мы увидим, что современные теоретические подходы часто сочетают идеи, заимствованные из классических теорий, делая построения более сложными, чем было принято раньше. Утрата простых, элегантных объяснений стала платой за отказ от неудачных дуалистических фигур мысли. К примеру, для любого уважающего себя современного антрополога разделение обществ на «модерные» и «традиционные» – не более чем временный аналитический инструмент, который будет забыт, как только исследователь погрузится в вещество социальной реальности. Мы знаем слишком много о трудностях, связываемых с этими понятиями, о «смешанном характере», типичном почти для всех существующих обществ, и вариациях внутри каждой категории, чтобы считать это различение аргументированным. К тому же противоречие между индивидуалистским и коллективистским (или акторно-ориентированным – системно-ориентированным) подходами, казавшееся в 1960–1970-е годы непримиримым, в основном сошло на нет. Вместо этого в обиход современных антропологов вошли модели, которые пытаются учитывать и действующих

индивидов, и особенности влияющих на них системных ограничений.

Признание сложности, как ничто другое, характеризует сегодняшнюю антропологическую науку: сложен мир, сложны культуры, сложны сообщества – и аналитические стратегии должны принимать во внимание эту сложность. Несмотря на это, в следующих главах я отважусь на упорядочение и упрощение, как и в первой части книги, и представлю некоторые ключевые области, или «поля», антропологических исследований. Нужно оговориться. Я вовсе не собираюсь утверждать, что эти темы – самые главные, или намекать, будто исследования «теперь продвинулись» настолько, что антропологам удалось найти безупречные решения поставленных в них задач. Но если представить социальную и культурную антропологию как многоэтажное здание, имеющее полдюжины квартир на каждом этаже, то следующие главы определенно соответствуют двум нижним этажам.

Рекомендуемая литература

Moore H. (ed.) Anthropological Theory Today. Cambridge: Polity, 1999. *Moore J.* Visions of Culture: An Introduction to Anthropological Theo ries and Theorists. Walnut Creek: AltaMira Press, 1997.

Часть II. Поля

Глава 5. Реципрокность

В английской повседневной речи слово «реципрокность» обычно означает отношения, при которых две группы или два человека дают друг другу эквивалентные вещи. В антропологии понятие «реципрокность» имеет иное, более узкое значение – обмен в широком смысле. Эта деятельность долгое время находилась в центре внимания антропологии, с момента публикации «Очерка о даре» Марселя Мосса (Essai sur le don, 1925; рус. изд.: [Мосс, 1996]). Работа Мосса, поражающая своей энциклопедичностью и широтой, является нетипичным текстом для антропологии, по крайней мере с англо-американской точки зрения, и напоминает нам, что французская антропология шла своим собственным путем. Сам Мосс в поле не бывал, и тем не менее его вклад считается таким же важным, как передовые достижения его современников в Великобритании и США. Причины тому ясны из «Очерка о даре». Мосс знал много языков и фактически был знаком не только с этнографической литературой, но и с широким кругом трудов по социологии и культурной истории. Кстати, в «Очерке о даре» больше культурной истории, чем современной этнографии, и начинается он с цитаты из древнеисландского эпоса Havamal («Речи высокого») о важности гостеприимства. Затем Мосс со ссылками на современную ему антропологию размышляет о дарении в ряде «архаических обществ» и в заключении обсуждает текущие социальные проблемы во Франции в контексте проведенного анализа.

Согласно Моссу, в истории культуры встречаются общества трех типов. Во-первых, общества, в которых дарение является универсальным и основополагающим средством социальной интеграции. Главные источники информации о подобных обществах – исторические. Во-вторых, промежуточная категория, в которой социальные институты, такие как государство или торговля, переняли некоторые первоначальные функции дара. В-третьих, Мосс описывает модерные общества с рыночной экономикой, где обмен дарами, как он считает, занимает маргинальное положение.

Дар отличают три признака: обязанность давать, обязанность принимать и обязанность возвращать. Обмен дарами теоретически доброволен, но на практике обязателен. Когда человек предлагает дар, или *préstation*, который может быть и материальным, и нематериальным, получатель обязан предложить что-то взамен, как правило, по истечении какого-то

времени. В западном обществе рождественские подарки часто называют пережитком древней традиции обмена дарами, однако легко увидеть, что описанные Моссом принципы так же справедливы для многих других областей. Если кто-то приглашает вас на вечеринку, ожидается, что и вы в свою очередь пригласите его, когда устроите свою вечеринку. Миллионы жителей Великобритании поддерживают старую традицию взаимного обмена, покупая друг другу напитки в пабе. Среди друзей и родственников считается оскорблением предлагать оплату за какую-то услугу. Такие практики, как оборот ношеной детской одежды в кругу родственников и друзей и добровольная общественная работа, также распространены во многих современных западных обществах. Они вносят значительный вклад в укрепление взаимных обязательств и связей в локальном сообществе.

В обществах, где обмен дарами является настоящей основой социальной интеграции, в отсутствие формальных политических институтов «долги благодарности» (как можно их назвать) служат установлению связей среди большинства взрослых членов сообщества. Каждый человек оказывается в лабиринте разнообразных обязательств, который в определенных случаях так или иначе может охватывать большинство местных жителей. Даже во внешней политике обмен дарами может быть весьма важным делом, и опять-таки легко обнаружить, что логика этого института сохранилась в обществах с современным государственным устройством. Газеты напоминают нам об этом каждый раз, когда пишут, что во время государственного визита политик получил слишком щедрый и этически сомнительный дар, который может его скомпрометировать.

Мосс уделил особое внимание двум современным ему этнографическим исследованиям. Первым стало исследование загадочного института *потлача* на северо-западном побережье Северной Америки, выполненное Боасом и его коллегами. Вторым было только что опубликованное Малиновским исследование кольца *кула* в Меланезии.

Оба эти института нуждаются в дополнительном объяснении. Оба они не являются простыми системами обмена, значение и социальный смысл которых легко понять. Начнем с *кула. Кула* – это региональная система обмена, которая охватывает множество островов в Меланезии и где циркулируют товары, не обладающие очевидной экономической ценностью (красивые раковины и ожерелья из дельфиньих зубов). К тому же никому не разрешается их накапливать. Получатель предмета *кула* через некоторое время обязан отправить его дальше.

Обмен *кула* происходит между людьми, живущими на островах и побережье, и Тробрианский остров Киривина, где Малиновский проводил полевую работу, входит в этот круг. Различные виды ценностей перемещаются по кругу в противоположных направлениях (по часовой или против часовой стрелки). Снарядить и подготовить экспедицию *кула* экономически затратно: это предприятие рискованное и отнимающее много времени, а команде нужно везти не только предметы *кула*, но также еду и другие подарки. Экономика населения Тробрианских островов децентрализована и основывается на огородничестве и рыболовстве, поэтому только самые могущественные мужчины могут позволить себе снарядить экспедицию *кула*. Предполагалось, что товары с «реальной экономической ценностью» могут быть предметами обмена наряду с товарами, обладающими символической ценностью, но эта гипотеза была отклонена на основании эмпирических данных. Тем не менее участие в торговле *кула* без сомнения укрепляет политическое положение мужчины.

Мосс пишет, что сходные запутанные и обширные системы обмена символическими предметами существуют и в других частях Тихого океана (факт, на который Малиновский не обратил внимания), и утверждает, что такая система ведет к объединению региона, обеспечивает мир и создает каналы для обмена и иными ценностями, материальными и нематериальными. Объяснение самого Малиновского тоже выдержало испытание временем. Он признает, что в структуре института есть необъяснимые составляющие, но в то же время подчеркивает мотивирующий фактор личной славы. Каждый предмет *кула* сопровождается именами прежних владельцев, и при передаче новому хозяину весь список имен должен быть назван. Другими словами, благодаря участию в торговле *кула* мужчина становится широко известным человеком. Эти соображения были подтверждены и уточнены в повторном исследовании тробрианцев, предпринятом Аннетт Винер [Weiner, 1976].

Исследования Моссом и Малиновским торговли *кула* показали, что для того чтобы успешно функционировать, обмен не обязан быть экономически выгодным, и, кроме того, обозначили необходимость «обрамления» экономики анализом культуры. Что пользуется спросом, какие виды ценностей покупаются и продаются, какие предметы или нематериальные ценности не могут свободно передаваться – все это различается в разных культурах. Если мы хотим понять, почему в нашем обществе продажа сантехники не является этической проблемой, а продажа секса – является, или почему дом в престижном районе

может стоить в 4 раза дороже аналогичного дома в менее востребованном месте, нам необходимо разобраться с ценностями и системами обмена, которые простираются за пределы чистой экономики. На самом деле такой вещи, как «чистая экономика», для экономической антропологии не существует. В экономике всегда есть локальная, этическая, культурная составляющие.

Второй современный (или почти современный) пример Мосса, которому он уделил больше внимания, чем кольцу *кула*, – это удивительный обычай *потлач* у таких народов северо-западного побережья Северной Америки, как тлинкиты и хайда. К моменту, когда Боас стал изучать эту культурную практику, она почти исчезла, но была хорошо задокументирована – как в устных, так и в письменных источниках. Традиционно вожди этих групп устраивали щедрые пиршества, на которые звали друг друга и еще богатую свиту. Целью этих празднеств было превзойти друг друга в *демонстративном потреблении*, если пользоваться термином социолога Торстейна Веблена. Кроме еды, напитков и дорогих подарков, раздаваемых пришедшим, большое количество товаров просто выбрасывалось в океан или сжигалось. Тканые ковры, рыба, медная посуда уничтожались в знак свидетельства огромного богатства и власти принимающего вождя (говорят, что в старину даже рабов выбрасывали в океан). Институт *потлача* подчинялся действию обычных (как считал Мосс, универсальных) правил дарообмена, но когда наступал черед соседа, тот обязан был превзойти предыдущего хозяина в расточительности. Потлач может быть описан (и так он описывается Моссом) как извращенная форма дарообмена, цель которого состоит в том, чтобы произвести впечатление, а не установить связи через взаимные обязательства. Кстати, несложно, если захочется, обнаружить потлачеобразные явления и в современном западном обществе.

Можно возразить, что Мосс преувеличивает разницу между тремя главными типами обществ. Оказалось, что в модерных обществах дарообмен играет более важную роль, чем он считал. В современной ему Франции 1920-х годов социальные отношения, основанные на моральных принципах, вытеснялись бесстрастными силами рынка, где работника связывали с руководителем только формальные договорные отношения и где семья становилась вспомогательным институтом в системе воспроизводства. В то время специалисты в области социальных наук рассматривали индустриальное общество как отчуждающее и унижающее, и в этом отношении Мосс мало чем отличался от своего дяди Дюркгейма. Однако более поздние исследования показали, что социальные отношения, основанные на принципах

реципрокности, сохраняют ведущую роль и в современных индустриальных обществах, особенно в неформальной общественной жизни, и ничто не предвещает перемен. В классификации Мосса есть не только имплицитная романтизация традиционных обществ, но и имплицитный эволюционизм, – как мы теперь знаем, идея, что общества развиваются от дарообмена к рыночной экономике, является упрощением.

Хотя этот пункт будто бы противоречит выводам Мосса, он подтверждает его теорию на более глубоком уровне. Теперь доказано, что дарообмен является базовым аспектом социальности, и сложно представить социальную систему, в которой отсутствуют нравственные обязательства, связанные с обменом дарами в самом широком смысле (включая оказание различных услуг).

Формы интеграции

Спустя два десятилетия после выхода «Очерка о даре» возникла теория, имеющая много общего с теорией Мосса. В работе «Великая трансформация» Карл Поланьи [Polanyi, 1944], историк экономики, представил теорию, доказывавшую, что общества могут быть экономически интегрированы в соответствии с тремя различными принципами.

Во-первых, они могут функционировать, подчиняясь принципу *реципрокности,* т. е. бартеру или прямому обмену товарами и услугами, основанному либо на доверии, либо на немедленном ответном платеже. Во-вторых, они могут функционировать, подчиняясь принципу *редистрибуции*. Каждый, кто производит что-либо ценное, должен отдавать определенную долю властям, которые затем распределяют излишки среди населения. Хорошо знакомой нам формой платежа по принципу редистрибуции являются налоги, и в традиционных обществах сходные практики были распространены гораздо шире, чем многим кажется. В-третьих, общества могут интегрироваться, подчиняясь принципу *рынка*, где и товары, и труд покупаются и продаются на безличном рынке (т. е. покупатель и продавец не обязаны быть знакомы), который объединяет огромное число людей в общую социальную систему.

Книга Поланьи оказала огромное влияние на развивающуюся экономическую антропологию, а сам он, не будучи антропологом, многое позаимствовал из антропологических исследований «первобытной экономики». Отметим, что книга главным образом описывает западную экономическую историю – великой трансформацией, упомянутой в заглавии, назван переход к

капиталистической экономике – и что глубокая предубежденность автора в отношении либеральной рыночной экономики фактически означает критику этой системы. С его точки зрения, реципрокность и редистрибуция являются естественными и более гуманными формами экономического взаимодействия, чем грубый конкурентный рынок. (Как мы видим, главный идеологический пафос книги Поланьи сохраняет свою актуальность и сегодня, 60 лет спустя.)

В приложении к главе о традиционных экономических системах Поланьи делает некоторые наблюдения, которые имеют прямое отношение к экономической антропологии. Он утверждает, что максимизация выгоды не является «естественной» для человечества. В большинстве известных случаев экономическая деятельность – настолько же вопрос выживания, насколько способ установить контакты с другими через дарообмен. Тот, кто не следует правилам, исключается из важнейших социальных связей, и цена обычно слишком высока, чтобы так рисковать. Поланьи также подчеркивает, что экономические системы образуют лишь часть социального целого и, соответственно, подчиняются тем же этическим нормам, которые действуют в других контекстах. Кроме того, он опровергает общепринятое представление, будто люди «в естественном состоянии» были самодостаточными на уровне домашних хозяйств, и ссылается на выполненное Фёртом исследование Полинезии, в котором доказывается, что даже люди, владеющие простыми технологиями и ограниченные в возможности производить излишки, участвуют в разнообразной обменной деятельности. Наконец, Поланьи утверждает, что реципрокность и редистрибуция не только были главенствующими принципами интеграции в небольших и простых обществах, но они действуют и в огромных мощных империях.

Хотя критико-исторический подход Поланьи к росту либеральных экономик оформился в ином интеллектуальном контексте, а именно в русле радикальной критики капитализма, он отвечал интересам экономической антропологии и был для нее главным источником вдохновения. Поланьи критиковал примитивную эволюционистскую идею, согласно которой рыночная экономика является конечным продуктом длительного процесса развития. Он отвергал распространенное среди экономистов суждение, что люди прежде всего стремятся максимизировать выгоду (даже если это происходит за счет других), и доказывал, что экономическая жизнь людей очень разнообразна. Что еще важнее, Поланьи отказался рассматривать

экономику изолированно от всей совокупности социальной жизни. Хотя он не цитировал Мосса, между моссовским описанием дарообмена и анализом развития либерализма Поланьи существует много сходств. Оба рассматривали психологические мотивации как комплекс факторов, где имеют значение и личная выгода, и оглядка на других, и потребность быть принятым в обществе. Оба рассматривали дарообмен как прочнейший «клей», позволяющий соединять общество, и оба имели радикальные политические взгляды, не будучи при этом марксистами.

Против максимизации

Среди многих антропологов, вдохновленных идеями Мосса и Поланьи, наиболее влиятельным, без сомнения, является Маршалл Салинз. Важный сборник его работ «Экономика каменного века» [Sahlins, 1972] по большей части посвящен формам реципрокности в традиционных обществах. В нем Салинз обсуждает и разрабатывает идеи, сформированные, в частности, Моссом, Поланьи и российским исследователем крестьянства Александром Чаяновым.

Салинз выделяет три формы реципрокности. Первую, наименее интересную из трех, он называет *сбалансированной реципрокностью* – это рыночная торговля, обмен по принципу «ты – мне, я – тебе». Ни Поланьи, ни Мосс, кстати, не утверждали, что в традиционных обществах нет покупки и продажи; но они писали, что рынки там «периферийны», т. е. общество выжило бы и без них. Вторая форма реципрокности, описанная Салинзом, – *генерализованная реципрокность*, напоминающая «дар» Мосса. Здесь нет ясного механизма ценообразования и нет явного требования возврата даров, однако каждый участник интуитивно знает правила. Третья форма обмена, о которой писал Салинз, должна напоминать читателю, что там, где есть этические сообщества, также есть и границы. Едва ли существует хотя бы одно общество, которое не различает «их» и «нас». Он использует термин *негативная реципрокность* применительно ко всем формам экономического жульничества, при котором кто-то пытается получить выгоду, не заплатив. В эту категорию попадают мошенничество, кража и даже ситуации, когда люди ожесточенно торгуются о цене.

Используя простую элегантную модель, Салинс показывает, где проходят границы между тремя формами реципрокности в идеально-типическом традиционном обществе. Генерализованная реципрокность является нормой в пределах домашнего хозяйства

и среди родственников. Сбалансированная реципрокность используется среди соседей – как правило, в рамках деревни или группы деревень с общей идентичностью, тогда как негативная реципрокность приемлема в сделках с чужаками. Салинза легко можно покритиковать за то, что он не разработал модель, учитывающую разнообразные общества, в которых принципы формулируются иначе: бóльшая часть его примеров взята из Океании. И все-таки эта модель хороша как идеальный тип и отправная точка анализа, потому что предлагает точный, экономичный набор понятий, приспособленных для исследования этического содержания различных обменных отношений и для демонстрации того, как переплетены этика, экономика и социальная интеграция. Где стоит провести границу между генерализованной, сбалансированной и негативной реципрокностью – вопрос эмпирический. Суть состоит в том, что эти три формы говорят о качестве социальных отношений, которое, в свою очередь, может рассказать что-то об обществе в целом и его границах.

В своем рассуждении о Чаянове Салинз предлагает аналогичный довод. «Правило Чаянова», выведенное на основе исследований российских дореволюционных крестьянских обществ, гласит, что в крестьянском хозяйстве, которое по определению только частично встроено в рыночную экономику (крестьянин производит еду для собственных нужд в дополнение к тому, что он покупает и продает на рынке), трудовой вклад каждого члена хозяйства зависит от того, какова доля экономически активных членов домохозяйства. Если, к примеру, четыре из шести членов домохозяйства работают в поле, каждый из них, скорее всего, работает меньше, чем работал бы в случае, когда экономически активны трое из шести. Салинз распространяет принцип, выведенный из исследования Чаянова, на все крестьянские общества и использует его как аргумент против мнения, что стремление максимизировать выгоду каким-то образом присуще человеческой природе. Многие домохозяйства, несомненно, могли бы производить больше экономических излишков, если бы каждый работал усерднее, но у них другие приоритеты.

Другие ученые в некотором смысле перевернули Мосса с ног на голову, подчеркивая, что генерализованная реципрокность, или логика дарообмена, создает узы зависимости, которые часто можно описать как полуфеодальные и которые могут быть экономически неэффективными (в чем Мосс был уверен). Пьер Бурдьё примерно так писал в нескольких работах о символической власти – например, в истории о том, как

североафриканский каменщик, проживший несколько лет во Франции, требует выдать ему деньги вместо участия в ритуальной трапезе с представителями подрядчика. Каменщик отвергает, по словам Бурдьё [Bourdieu, 1990 [1980]], «формулу, посредством которой символическая алхимия пыталась претворить и труд, и его оплату в безвозмездные дары»[3]. В подобном доводе мы также можем распознать сопротивление логике дара, свойственное рабочему движению.

Подчеркнем, что влияние «Очерка о даре» распространяется далеко за пределы экономической антропологии. В книге об элементарных структурах родства, которая будет обсуждаться в следующей главе, Леви-Стросс демонстрирует, насколько он обязан Моссу. Обмен женщинами, настоящий «супердар» для традиционных обществ, является краеугольным камнем в модели Леви-Стросса – и эту идею он заимствовал у Мосса. Леви-Стросс также указывал, что Мосс еще в 1925 г. определил социальный мир как «мир символических отношений» и тем самым положил начало науке, соединяющей внутреннюю жизнь индивида с коллективной жизнью группы. Даже более важной для Леви-Стросса была общая интенция Мосса, прослеживаемая во многих его последних текстах, – распознать скрытые паттерны и закономерности в эмпирической реальности, которая может выглядеть бесконечно сложной. Чтобы системы обмена были долговременными, утверждал Леви-Стросс, они должны быть упорядочены в такой степени, чтобы можно было описать их формально. Группы и личности связаны друг с другом невидимым законом, обеспечивающим упорядоченность и постоянство их взаимоотношений.

Таким было сочетание идеи Мосса о дарообмене между отдельными людьми и группами и структурной лингвистики, давшей толчок собственной теории Леви-Стросса. Верный логике дара, Леви-Стросс предложил ответный дар, столь же щедрый, сколь дар его учителя, а именно самую замечательную теоретическую систему прошедшего века – структурализм.

Неотчуждаемое

Как уже говорилось, принцип дарообмена проливает свет на вопросы, далеко выходящие за рамки исследовательского поля, обычно описываемого как экономическая антропология. Салинз довел понятийный аппарат до совершенства и приспособил его к современным задачам; Бурдьё перевернул модель, показывая, как щедрость может маскировать злоупотребление властью, а Леви-Стросс расширил и видоизменил дарообмен, анализируя обмен

женщинами и последующее установление родства (свойство). Но мы все еще не закончили с Моссом и понятием реципрокности. Нескончаемый поток антропологических публикаций, среди которых много умных и авторитетных, показывает, что «Очерк о даре» сохраняет свое значение. Одно из самых интересных недавних исследований – работа Аннетт Винер «Неотчуждаемая собственность» [Weiner, 1992]. В отличие от Мосса и большинства его последователей, Винер смотрит не на обмен дарами и услугами, а на изнанку – можно сказать, логическую импликацию – этого института. В каждом сообществе граница где-то проводится, и существует такая собственность, которая просто не подлежит обмену или дарению. Она и является «неотчуждаемой».

Мосс знал, что определенные предметы и знания являются тайными, священными или частными, и их нельзя забрать или обменять. В своем описании *потлача* он упоминает «особые медные блюда», которые показывают, но не отдают. Там, где есть дарообмен и торговля, также существует нечто, что нельзя передать, обменять, продать или иным способом разделить с окружающими, будь то вещи, знания или действия. В комментарии к исследованиям Винер и Мосса Морис Годелье [Godelier, 1999] пишет: «Эти хранимые вещи – ценности, талисманы, знания, ритуалы – утверждают глубинные идентичности и их преемственность во времени». Другими словами, Винер хочет понять, почему определенные вещи перемещаются между людьми и семьями и почему именно эти вещи (включая нематериальные) нельзя свободно передавать. Ключом к пониманию таких ограничений может быть термин, который использует сам Мосс, а именно полинезийское слово *хау* (*hau*). *Хау* предмета является его духовной внутренней сущностью, можно сказать, его душой, которая обязывает уважительно относиться к предмету и его получателю или дарителю и навсегда связывает предмет с местом происхождения. *Хау* выходит за пределы простой материальности вещи или инструментальности услуги.

Стимулированный новаторской работой Мосса научный спор, особенно затронувший исследователей Океании и Меланезии, на первый взгляд может показаться понятным только посвященным. Однако между обществами, описанными Винер и Годелье, и модерными западными обществами существуют удивительные сходства. Например, есть определенные скрытые правила, которые упорядочивают дарообмен, а также устанавливают границы между разными его формами. Существуют четкие правила, определяющие, какие подарки можно дарить на детский день рождения: они должны быть не слишком дорогими и не

слишком дешевыми и относиться к определенной категории товаров. На взрослых вечеринках в том же обществе типичным возмещением дара в краткосрочной перспективе будет бутылка вина или букет цветов, и никто, вероятно, не подарит хозяину или хозяйке тостер. Типичным возмещением дара в долгосрочной перспективе станет аналогичная вечеринка, а не, скажем, путешествие в Италию.

Что же тогда представляет собой «неотчуждаемая собственность» в западных обществах? Принято считать, что в условиях «развитой рыночной экономики» всё можно купить и продать, в отличие от традиционных обществ, где священные предметы, ритуальные заклинания, магические формулы и даже во многих случаях земля и труд неотчуждаемы. И все-таки четкие ограничения существуют и в западных обществах. Продажа и покупка секса считается безнравственной, и в этом отношении в западных обществах установлена более четкая граница между формами дарообмена, чем во многих традиционных обществах, где есть области неопределенности между теми видами отношений, которые мы назвали бы любовью, и проституцией. В западных обществах продажа унаследованной семейной усадьбы не вызывает этических вопросов, но в большинстве случаев сомнительным с нравственной точки зрения будет отдать какие-нибудь побрякушки, полученные в наследство от тети или в подарок на свадьбу. Это только несколько случайных примеров. Кроме того, во многих социальных средах существуют формы тайного знания и тайные ритуалы, выражающие идентичность сообщества, которые не должны быть известны чужакам. Самым ярким примером являются ритуалы и заклинания такого тайного или наполовину тайного общества, как масоны, однако схожая «неотчуждаемая собственность» существует и в других социальных средах. Эзотерический язык некоторых ученых имеет явные сходства с тайным знанием традиционных культов. В статье Саймона Харрисона[4] предлагалось даже рассматривать идентичность как неотчуждаемое владение; внутреннее *хау* группы, определяющее, кто есть ее члены, может не подлежать обсуждению. Для некоторых такой подход означает слишком сильное «растягивание» идей Мосса, для других – показывает универсальность его теории.

Потребление

Принцип реципрокности по-прежнему используется в экономической антропологии, хотя теперь он определяется более узко. В серии исследований, проведенных начиная с 1950-х годов,

под влиянием скорее Поланьи, нежели Мосса, Лора и Пол Боханнан показали, как трансформировалась экономика народа тив в центральной Нигерии под влиянием модерного (колониального) принципа рыночной экономики. Как и многие традиционные народы, до прихода колониализма тив различали несколько «экономических сфер», в которых разные типы предметов обращались отдельно друг от друга. У них была сфера натурального хозяйства, где еда и некоторые ремесленные изделия продавались и покупались в соответствии с принципом сбалансированной реципрокности; была сфера, предназначенная для особо ценных товаров (белой одежды определенного типа и латунных палочек), и была отдельная сфера для обмена женщинами между родственными группами. Лора и Пол Боханнан показали, что у тив существовали строгие правила относительно перехода между этими сферами, так что желающий не мог «купить» женщину, сколько бы кур он за нее ни предложил. Когда в колониальные времена появились деньги универсального назначения, различия между сферами стерлись, так как деньги стали мерой всех вещей. Таким образом, утверждают Боханнан, разрушилось важное этическое измерение экономики, поскольку все стало соизмеримо со всем и что угодно стало можно купить за деньги. И статус женщин заметно упал.

В последние годы многие антропологи начали заниматься изучением потребления в современных обществах. Ранние работы Мосса и Поланьи стали для этой области и основой, и прошлым. Они оба рассматривали современную рыночную экономику как глубоко безнравственную, поскольку в ходе экономических взаимодействий не устанавливаются человеческие связи. Если я покупаю билет на автобус, пачку сигарет или даже подержанный автомобиль, сделка оканчивается в момент оплаты, и теоретически я могу никогда больше не встретиться с продавцом. (Что касается последнего примера, писаные законы вместо личных обязательств гарантируют соблюдение правил.) В исследовании коммуны Ботсфьорд в губернии Финнмарк (Северная Норвегия) Марианна Лиен [Lien, 1992] показала, что разные экономические области могут сосуществовать даже в современной монетарной экономике. В ее случае собственноручно пойманная рыба и собственноручно собранная морошка не поступают на рынок: их можно отдать, но не продать. Сходным образом другой исследователь, Рунар Дёвинг [Dwving, 2001], основываясь на полевой работе в юго-восточной Норвегии, показал, что со стороны гостя будет чрезвычайно невежливо попросить «только стакан воды». Хозяева делают все возможное, чтобы заставить гостя выпить пиво, прохладительные напитки,

кофе, чай, даже травяной чай и избежать ужасного зрелища, когда гость пьет водопроводную воду. Как сказал бы Мосс, отказ принять дар может быть тяжелейшим оскорблением. Он равносилен отказу от общения.

Амбициозное исследование потребления, сделанное под серьезным влиянием Мосса, предложил Дэниел Миллер в работе «Теория шопинга» [Miller, 1998]. Миллер проводил полевую работу на деловой улице на севере Лондона среди женщин, прогуливающихся по магазинам, и пришел к неожиданным выводам. Он утверждает, что шопинг – деятельность вовсе не антисоциальная и эгоистичная; она отражает и усиливает близкие социальные связи. Женщины довольно часто покупают вещи, предназначенные членам семьи или близким друзьям. И даже покупая что-то для себя, они имеют в виду мнения других людей.

Миллер видит в шопинге выражение дарообмена, а также сравнивает его с *жертвоприношением*. С внешней точки зрения жертвоприношение выглядит как ритуал, который направлен на подкрепление веры жертвующих в божество, поскольку акт жертвоприношения обеспечивает их контакт со сверхъестественным. Миллер заключает, что поход по магазинам имеет точно такую же цель. Человек покупает что-то для других не потому, что хочет эту вещь, но потому, что хочет установить связь с людьми, которым нравятся такие вещи. Возможно, именно поэтому подарок часто больше говорит о дарителе, чем о получателе. Далее Миллер указывает, что женщины делают львиную долю покупок в том районе, где он проводил полевую работу. Поскольку роль женщины в современной нуклеарной семье во многом сводится к выражению любви и сочувствия, поход за покупками диктуется теми же ценностями. Кроме того, шопинг соотносится с главной протестантской ценностью – бережливостью: информантки Миллера меряются своим умением найти товар по более низкой цене.

Оригинальное описание Миллером этоса шопинга далеко отстоит от гораздо более пессимистического подхода, характерного для современной культурной критики, которая привычно связывает шопинг с эгоистическим гедонизмом. Миллер обнаруживает некоторые ранее игнорирумые сходства между формами социальной интеграции в обществах модерных и традиционных, описанных Моссом, Боасом и др. Это не означает, что теория Миллера – единственно возможная теория шопинга. На другом этнографическом материале, который, например, охватывал бы подростков и одиноких мужчин, он мог бы получить иные выводы. Важно то, что Миллер показал: шопинг *может* кардинально отличаться от того, что о нем думают

многие, – и именно так антропологическое исследование может менять наши устоявшиеся взгляды на мир.

Междисциплинарный подход

Одним из наиболее ярких последних новшеств в сфере изучения дарообмена, доказавших его огромную роль в человеческой жизни, стал рост интереса к этой области среди исследователей, принадлежащих к очень далеким от социальной и культурной антропологии интеллектуальным традициям. Великие исторические трансформации, описанные Моссом и Поланьи, реальны и приводят к фундаментальным изменениям в образе жизни и социальной организации обществ, которые они затрагивают. Но признание этого не означает, что меняется *всё*. Тот факт, что западные ученые могут понять – и верно толковать – жизненные миры людей, настолько далеких от них, насколько это только можно представить, указывает на то, что у всех людей есть много общего.

На протяжении большей части XX в. главным занятием социальной и культурной антропологии было изучение различий. Американский культурный релятивизм и европейская традиция исследования малых, безгосударственных обществ вкупе с особой ролью сравнения побуждали исследователей искать различия, а не сходства. Спустя столетие с начала правления Боаса самое время подвергнуть сомнению это несколько однобокое подчеркивание различий. Разве конечная цель антропологии не в понимании универсалий? И не должно ли долгое путешествие дисциплины по миру культурных различий в конечном счете привести к пониманию Человечества с большой буквы Ч?

Многие антропологи отвечают на оба вопроса утвердительно, но потом начинают сомневаться. Ведь совсем не легко сказать, что же общего имеют все люди, кроме банальностей вроде «люди – это двуногие, владеющие вербальным языком». По этой причине стоит отметить, что сегодня существует некое соглашение, и не только среди антропологов, но и среди биологов, интересующихся человеком, о том, что реципрокность является фундаментальным человеческим свойством.

Мосс, Поланьи и Салинз проводили исследования, исходя из идеи, что люди – индивидуалистические, стремящиеся к максимальной выгоде, глубоко эгоистичные создания. Они соотносили эту идею с учением о свободе воли и доминирующей экономикой, но в других контекстах схожее понимание человека как индивидуалиста с жестко конкурентным поведением соотносилось с идеями некоторых последователей Дарвина,

которые утверждали, что социальные и культурные явления нужно интерпретировать в рамках эволюционной теории. Такие штампы, как «борьба за выживание» и «выживают наиболее приспособленные», а также некритичное использование термина «конкуренция» при описании деятельности человека, включая репродуктивное поведение, являются типичными чертами дарвинистских интерпретаций общества на протяжении многих поколений. На этом фоне особенно удивительно то, что сегодня все больше социобиологов и эволюционных психологов считают такие явления, как сотрудничество, взаимное доверие и долговременные реципрокные отношения эволюционно адаптивными. В научно-популярной книге «Истоки добродетели», которая дает хорошее представление о положении дел в этой области, Мэтт Ридли [Ridley, 1996] описывает, как это стало возможно. Его рассуждения частично базируются на идеях экономической истории и антропологии, но как социобиолог он также подчеркивает, что новейшие математические модели, основанные на положениях теории эволюции, показывают: в долгосрочной перспективе сотрудничество окупается. Тот, кто ведет себя эгоистично и бесчувственно, в итоге окажется с крохотным кругом знакомств и лишь несколькими партнерами для обмена вещами, услугами и нематериальными ценностями.

Другими словами, эволюционисты и антропологи, изучающие явление реципрокности с разных сторон, пришли к выводу, что дарообмен, который создает прочные социальные связи, основанные на доверии и взаимных обязательствах, является базовым аспектом человеческой жизни. Как я попытаюсь показать в следующих главах, эта идея может быть отличным строительным материалом для антропологии, в интересы которой входит не только объяснение культурных вариаций, но и понимание универсального в человеке.

Рекомендуемая литература

Davis J. Exchange. Buckingham: Open University Press, 1992.

Мосс М. Очерк о даре // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Тр. по соц. антропологии / пер. с фр. М.: Восточная литература, 1996. (Этнографическая библиотека). С. 83–222.

Салинз М. Экономика каменного века / пер. с англ. М.: ОГИ, 1999.

Глава 6. Родство

Поскольку мы решили, что базовым свойством социальной жизни является дарообмен, мельчайшей единицей анализа в антропологии по умолчанию будет не отдельный человек, а отношения между двумя. Наш объект исследования составляют не сокровенные мысли индивида, а динамика отношений между людьми и их изделиями, в которых сокровенные помыслы человека, кстати, часто выражаются. Во всех обществах существуют первичные социальные группы. Для описания наиболее близких и длительных связей между людьми часто используется понятие *первичные связи*. Нередко такие связи образуются пересекающимися институтами родства, семьи и домохозяйства, но местное сообщество и трудовые отношения также могут обеспечивать сильное и продолжительное чувство личной принадлежности. Разумеется, существуют и другие способы организации первичных связей: важную роль могут играть религиозные и политические группы, а по мнению некоторых исследователей, и «воображаемое сообщество» нации может быть полноценной заменой родственной группы или семьи. В этой главе, которой также подошло бы название «Социальная организация», вполне можно было бы написать о местной общине, деревне или домохозяйстве как о базовой социальной единице. То, что целая глава посвящена родству, обусловлено убежденностью, что родство лежит в основе наиболее жизнеспособных форм социальной организации. Дело, конечно, не всегда обстоит так в буквальном смысле слова; родство часто может быть исключительно полезной метафорой, а утверждение некоторых чересчур усердных приверженцев биологических объяснений, что действия людей можно осмыслить, напрямую обратившись к природе человека, неверно. Тем не менее можно однозначно утверждать, что родство и семья предлагают основополагающие и, вероятно, универсальные способы осмысливать (и устанавливать) связь человека с обществом.

Исследования родства

Предыдущее предложение на первый взгляд может показаться прозаичным и заурядным, почти банальным. Поэтому будет вполне уместно напомнить, что в современной антропологии подобное утверждение является глубоко спорным. Многие антропологи склонны полностью отрицать сам концепт родства, потому что, по их мнению, он плохо переводим, т. е. не имеет

какого-то общего кросскультурного значения. По мнению этих специалистов, понятие родства в том виде, как его использовали Морган и Тайлор, является этноцентричным и биологизаторским, поскольку опирается на специфически западные представления о родстве и идею о биологическом родстве, доминирующую в западном обществе, но не во всем мире. Хотя такой критический взгляд и полезен, данные не свидетельствуют в его пользу. Столетие тщательных этнографических исследований показало, что у большинства народов имеются сходные (но далеко не одинаковые) способы осмысления родства и кровных отношений.

В обзоре современных исследований родства Ладислав Холи [Holy, 1996] писал, что родство в течение многих лет оставалось областью, которую антропология с полным правом могла объявлять своей. Ни одна другая дисциплина из числа социальных или гуманитарных наук не занималась систематическим изучением родства. Многие социологи и психологи интересовались семьей, но они изучали только крошечную часть той области, которой занимаются антропологические исследования родства. В начале 1950-х годов, во времена расцвета британского структурного функционализма, исследования родства превалировали настолько, что сторонние наблюдатели в шутку называли антропологию *родствологией* (*kinshipology*). Теперь ситуация изменилась. Сегодня исследования родства, с точки зрения их количества, образуют относительно небольшую отрасль антропологии, хотя и по-прежнему важную. В этой главе я покажу, почему исследования родства были центральными для антропологии, как интерес к ним ослаб и как он может возродиться.

Хотя исследования родства обычно связывают с британской и европейской антропологией, сделал родство отдельной областью исследований американец Льюис Генри Морган. В ходе своих обширных исследований культурной истории и полевой работы среди ирокезов в середине XIX в. Морган убедился, что традиционные общества целиком строятся на родстве. Наследство и права собственности, политическая карьера и состав местных сообществ базировались на родстве; в обществах, где практиковался культ предков, на родстве основывалась даже религия. В то время как наши сложные общества строятся на основе институциональной дифференциации, разделяющей социальные институты в сферах политики, экономики, социализации, права и т. д., в традиционных обществах, согласно Моргану и последующим поколениям антропологов, идиома родства сплавляет все это воедино.

Морган предлагал несколько эволюционистских объяснений

родства, но только одно по-прежнему иногда используется, а именно различие между *классификационной* и *дескриптивной* системами родства. Во многих обществах одним и тем же словом называют всех членов родственной группы (в частности клана) одного пола и поколения – например, словами, которые можно перевести как «отец» или «сестра». В классификационной системе одним и тем же словом будут называть отца (F), брата отца (FB) и всех их двоюродных и троюродных братьев. В дескриптивных системах эти виды родства, т. е. прямые и боковые линии, различаются. Однако классификационные термины встречаются и в дескриптивных системах. Англоязычным примером служит слово «тетя» (*aunt*), поскольку оно может относиться и к сестре отца или матери (FZ или MZ), и к супруге брата отца или матери (FBW и MBW), а в обществах, допускающих гомосексуальные браки, – и к супруге сестры отца или матери (FZW и MZW). Английское *sister-in-law* – схожий классификационный термин, поскольку может относиться и к жене брата (BW), и к жене брата жены (WB). Тем не менее в дескриптивных системах существует возможность посредством описательных терминов обозначить точные отношения между двумя людьми. Говоря «кузен», мы можем уточнить «сын сестры моей матери» или «сын брата моего отца».

Родство завораживало не только Моргана, но и многих его современников – историков культуры и антропологов. Большинство из них смотрели на него сквозь лупу эволюционизма. Некоторые считали, что переход от традиционных обществ к модерным повлек за собой замену родства другими принципами социальной организации, такими как бюрократические правила, парламентаризм и – в случае отдельного человека – личные достижения. Пример такой логики – введенное Генри Мейном различие между «обществами статуса» и «обществами договора». Морган, в свою очередь, утверждал, что общества эволюционировали от промискуитета (беспорядочных половых связей) через матрилинейный счет родства к патрилинейному; эту идею развил шведский юрист Иоганн Якоб Бахофен. При этом игнорировался тот факт, что не только их собственные общества, но также многие «примитивные» являются когнатными.

В начале XX в. исследования родства постепенно стали преимущественно европейской специализацией, а социальные антропологи (в противоположность культурным) начали интересоваться тем, как работают общества, а не тем, как интегрируются культуры. Вскоре социальные антропологи осознали: чтобы понять это, нужно изучать системы родства, и

они стали рассматривать традиционные общества как «основанные на родстве». (Все же заметим, что единственной книгой о тробрианцах, которую Малиновский обещал написать и не написал, была книга об их системе родства. Самые замысловатые исследования родства в первой половине XX в. проводились сотрудниками Рэдклифф-Брауна.) И в течение нескольких десятилетий родство фактически приравнивалось к счету родства (десценту).

Счет родства

Британская социальная антропология утвердилась в качестве академической дисциплины между 1920-ми и серединой 1950-х годов. В этот период доминирующей теорией был структурный функционализм (особенно после возвращения Рэдклифф-Брауна в Англию в 1937 г.), а большинство важных этнографических исследований в рамках этой школы были сделаны в Африке. Вместе эти два факта могут объяснить, почему десцентная модель системы родства в течение нескольких десятилетий почти всецело господствовала в англоязычной антропологии.

Во введении к авторитетному изданию «Африканские политические системы» его редакторы Фортес и Эванс-Причард [Fortes, Evans-Pritchard, 1940] разделили африканские общества на три типа: маленькие децентрализованные группы охотников и собирателей, иерархические и относительно централизованные вождества и царства и, наконец, промежуточная категория – сегментные общества, состоящие из линиджей. Предполагалось, что сообщества всех трех типов имеют основанную на родстве политическую организацию, но особенно интересовала составителей сборника последняя категория. Такие общества отличало слабое формальное лидерство, а иногда и полное отсутствие политического лидерства. Иногда их описывали как *акефальные* («безголовые») общества. Тем не менее они оказывались удивительно устойчивыми и хорошо организованными и при необходимости могли собрать огромную армию.

Объяснение этому, по Фортесу и Эванс-Причарду, следовало искать в особенностях основанной на родстве социальной организации. Такие общества, как правило, были пат рилинейными. Каждый человек принадлежал к линиджу, который объединял людей, происходящих от общего предка. Внутри линиджа использовались классификационные термины родства: одним словом обозначались братья и двоюродные и троюродные братья, другим – отец и дяди по отцовской линии. Следующим

уровнем организации был клан. В него также входили люди, считавшие себя потомками общего предка, но от этого предка их отделяло такое число поколений, что уже невозможно было точно проследить генеалогию. Таким образом, клан относится к системному уровню над линиджем и состоит из нескольких линиджей. Многие из этих обществ были эндогамными на уровне клана и экзогамными на уровне линиджа. Это означало, что браки внутри линиджа были запрещены, а браки внутри клана предписывались. (В то же время клановая экзогамия также встречалась.) На следующем, более высоком уровне социальной интеграции выделяется трайб, т. е. люди с общим этнонимом, языком и идентичностью. (Некоторые антропологи, как, например, Эванс-Причард в своем исследовании нуэров, добавляли еще один системный уровень – «народ», который объединял несколько трайбов).

Таким образом, общество делится на сегменты, действующие на нескольких уровнях: линидж, клан и трайб. Размер такого сегмента зависит от того, на каком системном уровне исследователь (или сами участники) рассматривает текущую ситуацию. Когда возникает конфликт, применяется общий ветхозаветный принцип «я против моего брата, мой брат и я – против наших кузенов, наши кузены, мой брат и я – против наших дальних родственников» и т. п. Другими словами, границы группы определяются ситуативно. Можно сказать, она увеличивается и сокращается по необходимости. Важно отметить, что сегментная родственная группа полностью децентрализована и одновременно сильно сплочена. Там практически нет формального лидерства, а сообщество расширяется или сужается по мере надобности.

Модель унилинейных сегментных систем оказала глубокое влияние на антропологию и по сей день вдохновляет исследователей, изучающих групповую идентичность. Тем не менее ее так же критиковали и дорабатывали другие исследователи. Некоторый пересмотр десцентной модели был предложен в исследовании нигерийского народа тив Лорой и Полом Боханнан и в монографии Фредрика Барта, посвященной политике в Свате (Пакистан). В статье «Генеалогический устав» Лора Боханнан [Bohannan, 1952] показала, что тив умело манипулировали своими родословными в поисках выгоды (права собственности и пользования землей определялись по происхождению), т. е. люди использовали систему для своих целей. Следовательно, недостаточно было исследовать систему, требовалось также взглянуть на то, как она используется людьми. Это соображение напоминает о введенном Фёртом различии

между социальной структурой и социальной организацией.

Барт показал, что в сегментной системе Свата – еще одной патрилинейной системе – мужчины объединяются с дальними родственниками против близких родственников – ситуация, противоположная той, что мы видели в африканских обществах. Причиной была борьба за землю, и наиболее привлекательными казались соседские участки. Когда земледелец пытался расширить свои поля, он естественным образом смотрел на поля соседа, который из-за системы наследования, как правило, был его близким родственником. В таком случае сегментная организация порождала раскол на уровне линиджа и стимулировала индивидуальное предпринимательство.

Более серьезную критику теории десцента вполне ожидаемо предложили ученики Малиновского. В отличие от структурных функционалистов, предпочитавших абстрактные модели большой сравнительной силы, последователи Малиновского были научены ставить в центр анализа индивида. К примеру, Одри Ричардс, изучавшая народ бемба в северной Родезии (ныне Замбия), утверждала, что элегантные модели, предложенные Эванс-Причардом для нуэров, существуют только в голове антрополога. На самом деле, заявляла она, люди действуют на основе множества различных, иногда конфликтующих установок, и найти основание для моделей в текущей социальной жизни невозможно. Один из ближайших коллег Эванс-Причарда и также ведущий африканист Макс Глакман защищал эту модель, показывая, что множество разнообразных групп, в которые входит индивид, в действительности работают на сплочение и ослабление конфликта. То обстоятельство, что, принадлежа к определенному линиджу, человек жил в деревне, где были представлены несколько линиджей, означало, что избегание конфликтов было в его личных интересах. Другими словами, действительность соответствовала структурно-функциональной доктрине интеграции даже в большей степени, чем предполагалось изначально Эванс-Причардом. Во всяком случае, так считал Глакман [Gluckman, 1956].

Чуть позднее Джон Барнс [Barnes, 1962], имевший образование африканиста, написал статью о родстве на Новой Гвинее. В ней он показал, что хотя родство имело большое значение для организации деятельности на локальном уровне, оно работало не в таком «чистом» виде, как в сегментных обществах Африки. Кланы и линиджи были рассеяны на гораздо большей территории, и лояльность группе основывалась скорее на принципе локальной принадлежности, чем родства. Его критика, обнаружившая дальнейшие ограничения десцентной

модели, была действительно существенной. Однако к этому времени теория десцента уже столкнулась с новым вызовом со стороны теоретического «тяжеловеса», а именно со стороны теории альянса.

Альянс

В каком-то смысле говорить о теории альянса в этом контексте неверно, потому что модели десцента, разработанные британскими африканистами, в значительной степени были призваны показать, как складывались альянсы, почему безгосударственные общества не находились в состоянии беспрестанной гражданской войны и как родство служило уменьшению риска междоусобиц. Тем не менее «теория альянса» является общепринятым термином для описания направления в области исследований родства, которое стало по-настоящему развиваться после публикации Леви-Строссом «Элементарных структур родства» [Lévi-Strauss, 1949], внушительного объемного труда, который оказал серьезное влияние на основные способы осмысления родства.

Как уже говорилось, на Леви-Стросса повлияла французская социологическая школа Дюркгейма и Мосса. Он также изучал структурную лингвистику – новое направление в 1920–1930-х годах, основными теоретиками которого были Фердинанд де Соссюр и Роман Якобсон, каждый на свой манер. Структурная лингвистика сосредоточилась на *связях* между звуками, а не на отдельных звуках; Соссюр предложил различение между *языком* (как статическим ресурсом, т. е. грамматикой, синтаксисом, лексикой) и *речью* (как языком, на котором говорят). Леви-Стросс ввел оба эти принципа в антропологию. Его книга о родстве была больше посвящена браку, чем счету родства. Широко известен пассаж Леви-Стросса о том, что общество как таковое началось в тот момент, когда мужчина впервые в истории отдал свою сестру другому мужчине. По причине универсального запрета на инцест он не мог жениться на ней сам, и так возникло *свойство́*, прочная реципрокная связь между людьми, не связанными биологически. Во всех обществах, которые были хорошо исследованы, утверждает Леви-Стросс, обнаружены правила, регулирующие, кто с кем может вступать в брак. Во многих обществах с классификационной терминологией родства имеются два класса людей разных полов и одного поколения: классификационные сиблинги и потенциальные супруги. Они являются либо «братьями» и «сестрами», либо «мужьями» и «женами».

Леви-Стросс различал два вида правил, регулирующих

практику брака, – *предписывающие* и *предпочтительные*, которые соответствуют слабой и сильной интерпретациям этих правил. Однако лишь в редких случаях (а может быть, и никогда) предписывающие системы действуют в полном соответствии с правилами. Как упоминалось в главе 2, во многих обществах Ближнего Востока и Северной Африки в качестве предписывающего принципа имеется такая норма, как брак с дочерью брата отца, но на практике доля браков, совершаемых в соответствии с этим правилом, может составлять всего 25 %.

Структуралистская теория родства рассматривает брак в традиционных обществах как форму групповой реципрокности, где в обмен вовлекается «супердар» – женщина. Более поздние исследования, особенно проведенные женщинами-антропологами, показали сомнительность этого обобщения. Необязательно мужчины меняются женщинами, зачастую распределение власти между полами оказывается более равным.

Ключевое положение теории родства Леви-Стросса все же состоит в том, что брак в традиционных обществах является делом группы, и его нужно рассматривать как форму дарообмена в долгосрочной перспективе. Свойство́ создает устойчивые альянсы. Когда определенные родственные группы (кланы, половины и другие единицы, образующие общество) систематически обмениваются женщинами, все общество оказывается интегрированным за счет серьезных и длительных обязательств. В определенных случаях приходится ждать целое поколение, прежде чем «дар» вернется в виде другой женщины. В обществах, практикующих передачу калыма, бывает, что мужчина работает на родителей жены фактически до их смерти, чтобы выполнить свои обязательства. Иначе говоря, посредством брака с конкретной женщиной мужчина и его линидж на долгие годы принимают на себя обязательство работать на своих свойственников. Так было у качинов – бирманских горцев, которых изучал Эдмунд Лич. Их брачная система подразумевала, что линиджи, предоставлявшие жену (*mayu*) были выше статусом, чем линиджи, получавшие жену (*dama*), и эта связь подтверждалась тем, что калым нужно было «выплачивать» в течение многих лет. Мужчина, следовательно, имел более низкий статус, чем его тесть и теща, что выражалось в продолжительных долговых отношениях.

Вслед за появлением альтернативного объяснения родства за авторством Леви-Стросса наступил период споров между приверженцами теории десцента и защитниками теории альянса. Британские африканисты не игнорировали связь посредством брака, но для них десцентная группа была рабочей единицей, т. е.

политически объединенной группой, действующей как единое целое, при этом женщины редко воспринимались как независимые акторы. Для Леви-Стросса, который гораздо больше интересовался изучением «грамматики», управлявшей обменом женщинами в различных обществах, десцент был периферийной темой. В более поздних исследованиях родства явного конфликта между этими двумя точками зрения не наблюдается, их видят, скорее, как дополняющие друг друга гипотезы. Немногие стали бы отрицать, что если родство является значимым понятием, то и брак, и происхождение являются важными его составляющими.

Родство и семья Различие между кровным родством и альянсом (свойство́м) подводит нас к еще одному различению, которого в повседневных представлениях о родстве обычно не бывает. Суть в том, что родственные и семейные узы могут отсылать к двум очень разным видам институтов. Родство обычно отсылает к группе, по которой ведется счет родства. Он может унилинейным (патри– или матрилинейным) или когнатным/ билатеральным. Западные общества основаны на когнатном принципе, хотя патрилатеральность все-таки превалирует: к примеру, в некоторых европейских странах только потомки мужского пола наследуют землю, а в большинстве стран Европы семейные фамилии по-прежнему передаются по мужской линии (хотя кое-где этот принцип меняется).

Термином «семья» обычно обозначают домохозяйство, т. е. группу людей, живущих под одной крышей и, как правило, ежедневно обедающих или ужинающих вместе. Семья включает людей как связанных друг с другом родством, так и не связанных. Так обстоит дело даже в маленькой нуклеарной семье – типичном для западного общества домохозяйстве. Мужчина является родным для своих детей, но не для жены, хотя все они принадлежат к одной и той же семье. В патрилинейном обществе мать будет принадлежать не к той родственной группе, куда входят ее дети, а к той, к которой относятся ее брат и его дети.

Существует несколько разных видов семей. Минимальная форма, хорошо знакомая западным обществам и встречающаяся во многих других частях мира, состоит из одного взрослого (обычно женщины) и его или ее детей. Более распространенной формой является нуклеарная семья, т. е. супружеская пара и их дети; кроме того, антропологи различают несколько вариантов семьи, известной обычно как расширенная семья. Многие такие семьи состоят из нуклеарной семьи и одного из родителей и неженатого сиблинга одного из супругов. Некоторые «объединенные» семьи состоят из нуклеарных семей двух и более сиблингов. Есть и другие формы, при которых, к примеру, все

мужчины линиджа и их супруги и дети живут под одной крышей.

Подчеркивая, что родство и семья – не одно и то же, мы делаем это не из простого желания множить сущности. Тот факт, что анекдоты о тещах есть у очень многих народов, не является простой случайностью. Этот тип свойства́ порождает некие отношения, которые часто становятся источником напряженности, так что некоторые читатели могут утешать себя тем, что проблема тещ является структурной.

В большинстве обществ матерей с их сыновьями и дочерьми связывают всеобъемлющие реципрокные отношения. Когда дети женятся, эти связи трансформируются и часто ослабевают, поскольку супруги теперь претендуют на ту часть социального мира, которая раньше регулировалась родственными связями (отношениями мать – ребенок). В результате возникает конкуренция между брачным партнером и матерью за внимание и привязанность дочери или сына, которая нередко принимает форму хронического, скрытого или явного, конфликта. К примеру, существуют анекдоты о конфронтации между матерью и молодой женой ее сына: младшая не выносит манеру старшей вмешиваться в ее дела, а старшая не верит, что младшая способна правильно заботиться о ее сыне. Слезные письма редакторам женских журналов от матерей, подозревающих молодого мужа в плохом обращении с их маленькой девочкой, выражают напряжение того же свойства. И мужчинам, и женщинам кажется, что матери их брачных партнеров ведут захватническую политику, пусть даже мягкую, а свекрови и тещи со своей стороны заявляют права на сохранение отношений с собственными детьми и на внуков.

Теория и практика

Как уже говорилось, не существует обществ с предписанной *практикой*. Правила всегда приспосабливаются к неудобному и противоречивому миру опыта. Однако надо понимать, что абсолютные правила все-таки существуют. Запрет на инцест есть во всех обществах, хотя часто подчеркивают, что его значимость и масштабы варьируются. В некоторых обществах он ограничен рамками родственной группы, которую мы могли бы назвать малой семьей, состоящей из людей с одними и теми же биологическими родителями и родственников по прямой линии. Но, как правило, запрет на инцест распространяется и на сводных братьев и сестер, а часто и на тех, кого мы назвали бы дальними родственниками. В отдельных обществах, например в Древнем Египте, брак между братом и сестрой считался допустимым, и не

только для царственных особ. Общим правилом являются жесткие санкции за нарушение запрета, или табу, на инцест. Инцест и сексуальные отношения с детьми относятся к исчезающим формам сексуального поведения, которые в западных обществах подверглись жесткой критике после «сексуального освобождения», набравшего обороты с изобретением в 1960-е годы противозачаточных таблеток. Во всем, что касается родства (включая секс), практики демонстрируют бóльшую гибкость, чем предполагают правила, а сами правила могут расширяться посредством творческих интерпретаций.

Рассмотрим для примера принцип вирилокальности. В соответствии с этим правилом, существующим во многих патрилинейных обществах, новое домохозяйство, возникшее в результате брака, должно быть связано с отцом мужа и его домохозяйством – либо путем переезда туда (что иногда приводит к тому, что жена становится кем-то вроде служанки), либо через устройство собственного домохозяйства в непосредственной близости от семьи мужа. Исследование показало, что этому правилу следуют не больше, чем правилу, предписывающему брак с дочерью брата отца на Ближнем Востоке. Антрополог, изучавший финских саамов, пришел к выводу, что правило вирилокальности не может там существовать, так как лишь небольшая доля новобрачных переезжает к семье мужа. В действительности правило существует, однако практика, регулируемая бесчисленными прагматическими соображениями, делает большинство домохозяйств исключениями. Для функционирования правила достаточно, чтобы оно соблюдалось в ограниченном числе случаев, которые понимаются как идеальные, и тем самым поддерживало бы единство группы. Поскольку подобные правила (брак с дочерью брата отца, вирилокальность и т. п.) предназначены для поддержания общности и социальной стабильности, достаточно, чтобы, к примеру, один из пяти братьев женился на своей патрилатеральной кузине. Это обеспечит преемственность для следующего поколения.

Избирательное использование родственных связей очень распространено, что добавляет очков идее родства как социального конструкта. Многие из нас бывали в положении североафриканского мула, который беспрестанно твердит о своем дяде-коне, но никогда не вспоминает о своем отце-осле. Из множества имеющихся родственников (а их число может серьезно увеличиться, если включить и свойственников) каждый из нас обыкновенно упоминает только некоторых. В число избранных входят родственники, с которыми мы постоянно общаемся, или

те, подчеркнуть родство с которыми мы считаем стратегически верным. В обществах, где родство по-прежнему создает прочные реципрокные обязательства, успешные люди порой могут услышать стук в дверь, открыв которую, обнаружат на лестничной площадке множество людей со смутно знакомыми лицами, радостно приветствующих своего «дядюшку».

Родство основывается на двух дополняющих друг друга принципах: счете родства и браке. Но ими обоими можно манипулировать и играть, что делают и туземцы, и антропологи. Существует обширная критическая литература о родстве; кое-что уже было кратко упомянуто в начале главы, и теперь мы переходим к ее более детальному разбору.

Известный американский антрополог Дэвид Шнайдер на примере собственных исследований и работ своих учеников годами пытался показать, что этноцентризм и биологизаторство в антропологических исследованиях родства существенно влияют на его понимание. Насколько он преуспел в этом, вопрос спорный. У всех или почти у всех народов существуют культурные объяснения тому, что у каждого есть отец и мать и связь между детьми и родителями является важной. Представления о кровной связанности варьируются, но, как правило, они имеют силу, даже если социальная роль отца относительно слаба (как в матрилинейных обществах), а о приемных детях заботятся так же, как о биологических. Во многих обществах бытует представление, что твердые, сухие части тела, главным образом скелет, наследуются от отца, а мягкие, влажные и быстро разлагающиеся – от матери. Эти идеи видоизменяются от общества к обществу, но в самых разных культурах есть представление о том, что дети имеют что-то общее со своими родителями. А что это за общее и только ли биологические родители имеют это общее со своими детьми, – уже другой вопрос, который мы рассмотрим немного погодя.

Понятие брака также критиковали – за то же, за что Шнайдер критиковал понятие родства. Эдмунд Лич, а вслед за ним Родни Нидхем утверждали, что невозможно создать универсальный список критериев брака. Следовательно, брак не существует в качестве кросскультурной категории: связь между мужчиной и женщиной, имеющими общих детей, наполняется таким разным смыслом, что нельзя обозначать ее везде одним и тем же термином.

Должен признаться, меня не особенно убеждают такие доводы. Несложно показать, что все на земле уникально: в конечном счете каждый человек трактует мир по-своему. Часто бывает необходимо с интеллектуальной точки зрения (а может

быть, даже политически важно) показать, что жизненные миры создаются локально и на самом деле очень различаются: не все обитатели Земли мечтают стать похожими на американцев. Вместе с тем в критике понятий родства и брака слишком много педантизма и даже придирок. Не лучше ли вместо этого заключить, что, как это ни удивительно, практически во всех обществах на Земле, во многом совсем непохожих друг на друга, существуют некие представления об узах обязательств между мужчинами, женщинами и их общими детьми, а также практические средства (правила, представления, приемы), позволяющие этим отношениям функционировать привычным и предсказуемым образом, и что эти представления и практики очень схожи?

Биология и родство

Все сказанное выше заставляет нас обратиться к рассмотрению отношений между родством и биологией. Нидхем, Шнайдер и солидарные с ними антропологи склонны отрицать, что биология вообще как-то причастна к родству. Для них взаимодействием людей управляют культурные конструкты – и точка. Другие соглашаются, что биология имеет какое-то значение для родства, но говорят об этом неявно или расплывчато. В этом разделе я как раз попытаюсь быть ясным. Биология влияет на родство двояко: объективно и субъективно. Мы должны четко различать эти два смысловых уровня, чтобы избежать недопонимания при рассмотрении данной спорной области.

Влияние биологии на родство на субъективном уровне происходит через культурные представления о кровном родстве и его следствиях – представления, привязанные к практикам. Определенные права биологического отца по отношению к своим детям, даже в случае, если их воспитывает другой мужчина («отчим»), вытекают из общего соглашения о том, что биологическая связь существует независимо от социального опыта. Даже если отец никогда не видел своих детей, предполагается, что у него есть особая связь с ними. При этом в семейном праве многих стран главенствует так называемая презумпция «законнорожденности» (*pater est*). Согласно этому принципу тот, кто растил ребенка, – отец, и считается его отцом, даже если все понимают, что он не является отцом биологическим. (Исследования показывают, что у небольшого числа детей, рожденных в западноевропейских обществах, биологическим отцом является не тот мужчина, который живет с

их матерью, причем сам социальный отец (*pater*) об этом не знает.) В последние годы с появлением теста ДНК, который позволяет установить, является ли социальный отец (*pater*) также биологическим родителем (*genitor*), возобновился интерес к этой теме, особенно среди мужчин, опасающихся, что им наставили рога в критический момент совместной жизни.

Не все народы придерживаются одинаковых взглядов на значимость биологического родства. Во многих частях мира, например на Полинезийских островах, усыновление широко распространено и не вызывает вопросов. В последние годы даже в Западной Европе и Северной Америке усыновление детей из менее экономически развитых стран становится все более распространенной практикой. Приемные дети с культурной точки зрения являются стопроцентными жителями Запада, но очевидно иного генетического происхождения. Приемных детей часто спрашивают, откуда они, особенно в тех обществах, где мигрантов мало, и когда те отвечают, например: «Из Любека», – следует вопрос: «Хорошо, а если *серьезно* – откуда?». Примечательно использование слова «серьезно» в этом контексте: оно указывает, что существуют культурные представления о биологическом субстрате, который важен для идентичности человека, даже если никак не связан с его или ее социальным опытом. Хотя ни один авторитетный исследователь больше не думает, что культура – «в крови», в бытовых представлениях подобное убеждение остается.

Культурные представления о значимости биологической связи для родства существуют почти повсеместно. Очень распространено убеждение, что дети наследуют личностные черты своих родителей. Менее общепринятой, но все же широко распространенной в отдельных частях мира является идея, что дети – это перевоплотившиеся предки. Пословицы с общим смыслом «кровь не вода» существуют в обществах, в иных отношениях весьма различных, однако практические и смысловые следствия этих представлений варьируются.

Что касается объективного влияния биологии на родство, то это также широко распространенное среди исследователей мнение, но оно никогда не было особенно популярным у социокультурных антропологов. Защитники этой позиции, как правило, имеют естественно-научное образование или занимаются дисциплинами, стремящимися к такой точности, которая иногда бывает в естественных науках (например, определенными областями психологии и лингвистики). Самой авторитетной и, вероятно, самой интересной биологической интерпретацией родства является та, что входит в великое и

разнообразное наследие Дарвина и составляет часть его теории эволюции.

Некоторые исследователи – их называют социобиологами или все чаще эволюционными психологами – считают, что биологические объяснения облегчат понимание социальной и культурной динамики. Они полагают (кстати, как и многие антропологи), что большинство людей толком не знают, почему они делают то, что делают. Но в отличие от антропологов, социобиологи используют для своих объяснений не социальные условия или историческую подоплеку, а только свойства человека как млекопитающего. Главной особенностью социобиологического анализа родства является следование концепции родственного отбора (*kin selection*). В соответствии с ней представители любого вида, включая homo sapiens, склонны оказывать поддержку и быть бескорыстными по отношению к биологически близким родственникам. Причина – в том, что большая часть их генетического материала такая же, как у их сиблингов, родителей и кузенов. Следовательно, такие явления, как непотизм (преференции в отношении родственников), могут иметь биологическое объяснение. Если я не могу распространить собственные гены, то я хотя бы могу помочь своим кузенам или сиблингам распространить их гены.

Родственный отбор изучали многими способами. Одна из наиболее известных работ в этой области – книга Мартина Дейли и Марго Уилсон «Человекоубийство» [Daly, Wilson, 1988], где на основании статистических данных по нескольким странам исследуется частота убийств собственных детей. Их вывод состоит в том, что риск убийства значительно возрастает, если дети не являются биологическими потомками. Непропорционально высокий уровень таких убийств совершают отчимы. Объяснение, в соответствии с положениями эволюционной теории, заключается в том, что отчимы более склонны к такому поведению, потому что у них нет никакого биологического интереса «инвестировать» в детей, которые генетически им не близки.

Выводы Дейли и Уилсон вызвали горячие споры. В связи с этим достаточно отметить, что книга не объясняет всего. Например, не дано объяснения тому обстоятельству, что приемные отцы практически никогда не убивают усыновленных детей, даже если генетическая дистанция между ними гораздо больше, чем между пасынками (падчерицами) и отчимами. Может быть, это противоречие следует объяснять различиями в социальных условиях и внешним давлением на семью? Отчимы, как правило, находятся в более нестабильном положении, чем

приемные отцы, которых власти часто проверяют на соответствие определенным требованиям и которые обычно принадлежат к крепкому среднему классу. История, напротив, изобилует примерами мужчин, наплодивших бесчисленных отпрысков и не имеющих ни малейшего желания делать «родительское инвестирование» в них. Наиболее яркий пример – рабовладельцы, от которых беременели их рабыни: в большинстве случаев они даже не признавали своего отцовства. Во время войны армии завоевателей нередко прибегают к массовым изнасилованиям как способу унижения противника и не усматривают проблемы в том, что в результате многочисленных беременностей рождаются дети, которые никогда не увидят своих отцов. Кажется, сказанного достаточно для опровержения идеи о том, что биологическая связь обеспечивает особые, близкие отношения, полные взаимных обязательств.

Принадлежит ли родство в конечном счете природе или культуре? Это некорректно поставленный вопрос, потому что, как покажет следующая глава, ни чистой природы, ни чистой культуры не существует. Как и большинство явлений человеческой жизни, родство представляет собой «рагу» из природы и культуры, в котором трудно разделить ингредиенты. И как показал обзор научных дискуссий, родство – это универсальное социальное явление, которое одновременно имеет неповторимую местную специфику.

Родство в модерных обществах

Распространено убеждение, что родство играет исключительно важную роль в традиционных обществах и утрачивает свою значимость по мере того, как общества «развиваются», становясь крупнее и сложнее. Кажется, что государство, безличный рынок труда, монетарная экономика, СМИ и прежде всего индивидуализм постепенно заменяют родство и семью. Не случайно одна из самых обсуждаемых тем в публичных дебатах по поводу мигрантов в Западной Европе касается их отношений с семьей и родственниками. В течение многих лет тесные семейные узы, характерные для многих мигрантов, особенно из Азии, в западных публичных дискурсах рассматривались как положительная черта, но с конца 1990-х годов СМИ все чаще сообщают о таких явлениях, как брак по принуждению, авторитарный стиль воспитания детей и убийства во имя чести. Тесно объединенная группа родственников, способных выступать единым фронтом (т. е. группа, действующая как единый субъект), теперь кажется многим несовместимой с

индивидуализмом и свободой – ценностями модерного общества.

Сложно спорить с тем, что родство в целом менее значимо в модерных обществах, чем в традиционных. Уже первые социологи и антропологи середины XIX в. заметили, что промышленная революция ослабила родственные и семейные связи. Позднее социологи стали говорить о «высвобождении функций» семьи: некоторые традиционные задачи семьи теперь взяли на себя школа и государство. Антропологи же, пишущие о модерных обществах, почти не затрагивают тему родства (за несколькими редкими, но важными исключениями, такими как Дэвид Шнайдер и Мэрилин Стратерн), пока не начинают говорить об этнических меньшинствах.

И все-таки нельзя согласиться с этим распространенным упрощенным пониманием проблемы. Термин «основанные на родстве», применяемый при описании безгосударственных обществ, почти всегда является преувеличением. В самом деле, посредством родства могут регулироваться брачные практики, политическая власть и распределение земли в таких обществах, но это никогда не происходит механически: всегда важную роль играют индивидуальные стратегии, а кроме того, факторы, не имеющие отношения к родству. К тому же становится все более очевидно, что родство продолжает играть важную роль и в современных обществах. Исследования локальных сообществ в Западной Европе и Северной Америке подтвердили, что многие социальные сети завязаны на родстве и что по этим каналам перемещаются серьезные ресурсы. Таким ресурсом может быть все что угодно, начиная от помощи в поиске работы и заканчивая обменом услугами между свояками. А самые тесные, экзистенциально важные и осмысленные социальные отношения для многих людей связаны с рождественскими праздниками в кругу семьи или каникулами в принадлежащем семье доме. Кроме того, исследования таких явлений, как усыновление и искусственное оплодотворение, показали, что родство и семья – это ключевые составляющие личной идентичности человека. На более обыденном уровне нет сомнений в том, что семья является важным фактором, определяющим карьерные возможности. Так что хотя в подобных обществах родство не регулирует всего – от экономической деятельности и брака до места жительства и ценностей, – нет оснований считать его настолько несущественным, чтобы антропологи, изучающие такие общества, могли им пренебрегать. Есть веские причины утверждать, что напряжение между семьей, родством и личной свободой является одним из самых интригующих и доступных для исследования аспектов современного общества. Имея в распоряжении такое

доскональное знание о родстве в удаленных уголках планеты, антропология могла бы делать более общие выводы о значимости родства как для традиционных, так и «постродственных» (*post-kinship based*) обществ.

После рассуждений о биологии и родстве, приведенных выше, может показаться, что не имеет значения, верны ли культурные представления о биологическом родстве. Работа антрополога, по сути, заключается в изучении туземных представлений, того, как они связаны с социальными практиками, как соотносятся с относительной стабильностью или изменчивостью общества и как эти идеи и практики связаны со структурными особенностями и культурными моделями, не поддающимися непосредственному наблюдению. В задачи антрополога не входит давать оценки информантам сообразно их умению приспособиться к нашим собственным представлениям о мире. Когда мы переходим от профессионального дискурса к политическому, ситуация, естественно, меняется, но тем не менее полезно потратить некоторое время на то, чтобы понять мир, прежде чем пытаться изменить его. Антропологов вроде Шнайдера и Нидхема чрезвычайно беспокоило то, что многие коллеги слишком доверчиво восприняли моргановское различение между классификационной и дескриптивной системами родства, как будто «наш» подход к родству был более точным (более «дескриптивным»), чем в обществах с классификационной системой.

Критики теории родства утверждают, что, поскольку родство всегда находится под влиянием локальных представлений о биологии и родовом сходстве и поскольку они варьируются, исследователю следует отказаться от своих предубеждений и быть готовым принимать факты такими, какие они есть. Это важное замечание. В последние годы появилось множество интересных исследований, особенно среди специалистов по Юго-Западной Азии, построенных вокруг понятия «дом» как аналитической категории. В некоторых областях этого культурного региона дом имеет значение, сходное с тем, что имели старые торговые дома Европы. Дом связан с семейным именем, но можно стать его членом множеством разных способов: посредством брака, наследования или дружбы, за профессиональные заслуги или личные качества. Джанет Карстен, уделившая много внимания теме дома, предлагает в результате заменить понятие родства понятием связанности (*relatedness*), не обладающим теми неудачными биологическими коннотациями, которые есть у «родства»[5].

Мне эта идея кажется не очень убедительной. Связи между

матерью, отцом и детьми, семейные древа и генеалогии, преференциальное отношение к родственникам и союзы посредством брака обеспечивают нас одним из немногих действительно хороших понятий в антропологии, имеющих богатый компаративный потенциал. Такие связи существуют повсюду, и очень интересны различия между ними. Если конечная цель антропологии – за многоликостью человечества обнаружить единство, значит, она не может позволить себе пройти мимо родства – по-прежнему богатой золотой жилы.

Рекомендуемая литература

Holy L. Anthropological Perspectives on Kinship. L.: Pluto, 1996.
Schneider D. American Kinship: A Cultural Account. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1968.

Глава 7. Природа

На протяжении более 100 лет отношения между социальными и естественными науками остаются непростыми. Меньшинство специалистов в области социальных наук (включая некоторых антропологов) считают свою специальность продолжением, или ветвью, биологической науки. Вероятно, чуть бóльшая группа ученых полагают, что социальные науки должны быть *такими же* науками, как естественные, и стремиться к тому же уровню точности и той же прозрачности, которых можно достичь, например, в химии. Рэдклифф-Браун в свое время защищал позитивистские позиции, а его последняя, опубликованная посмертно книга называлась «Естественная наука об обществе»[6]. Однако большинство социальных и культурных антропологов считают свою профессиональную деятельность совершенно отличной от работы естественников. В то время как биологи в основном ищут однозначность и общие законы, очень многие антропологи полагают, что изучаемые нами миры сложны и противоречивы и что даже выдающееся этнографическое исследование среди, скажем, тив или нуэров никогда не скажет последнего слова об этих народах. Всегда остается возможность показать новые связи и модели, предложить иной угол зрения, а значит, провести новое этнографическое исследование. Иногда может возникнуть впечатление, что биология и антропология производят совершенно разные формы знания. Они ставят разные вопросы и предлагают ответы, в которых содержатся утверждения о качественно разных аспектах мира.

Многие могут возразить, что такой взгляд чересчур пессимистичен. Не стоит ли нам попробовать перекинуть мост через пропасть, разделяющую эти традиции, – в поисках знания, в попытке создать целостное представление, охватывающее в равной мере биологию человека, его историю и культурное своеобразие? По существу ответ будет «да», но на практике выполнить эту задачу не так-то просто. В этой главе пойдет речь о том, как антропология изучает природу; особо будут подчеркиваться параллели, сходства и различия с биологическим подходом. Хотя этот анализ неизбежно будет ограниченным, мы все же увидим, что вклад антропологии состоит среди прочего и в том, чтобы показать, что вещи на самом деле сложнее, чем мы их представляем.

Внутренняя природа

Антропологи различают природу двух типов: внутреннюю и внешнюю. Внутренняя – это природа человека, а внешняя – экология, которая окружает нас и частью которой мы являемся. Обе – части великого древа жизни, но в профессиональной литературе это разные области исследований. Антропологи, исследующие природу человека (или ее отсутствие), как правило, отталкиваются от идеи наличия у человечества универсальных общевидовых черт и обсуждают их на разнообразном (или очень выборочном) эмпирическом материале. Исследователи внешней природы сосредоточиваются на выяснении того, как экологическое окружение влияет на культуру и общество и как культура и общество поддерживают динамические связи с экологическим окружением. Это направление исследований, часто называемое «экология человека», необязательно выступает в связке с теориями о человеческой природе.

Основы современной социологии и антропологии были заложены теоретиками, которые, за редким исключением, резко отвергали широко распространенные (и внутри, и вне науки) соображения о «природе человека». Карл Маркс однажды написал, что даже сенсорный аппарат человека является продуктом истории, т. е. многое в людях сформировано обществом, а не дано от рождения. Эмиль Дюркгейм вел страстную полемику против сторонников аргумента о неизменяемой природе человека. В одной из своих лучших книг он показал, что уровень самоубийств систематически меняется в зависимости от того, что сегодня мы назвали бы культурными различиями, а в книге о религиозных формах доказывал, что душевные болезни несомненно вызываются социальными условиями. Франц Боас был важным (возможно, *самым* важным) критиком расистской псевдонауки, господствовавшей в общественной жизни на заре его карьеры – в конце XIX в. Его произведения как академического, так и просветительского характера имели целью показать, что различия между разными группами в моделях мышления и очевидных способностях вызваны культурной, а не врожденной вариативностью. Хотя Боас столкнулся с сильным сопротивлением со стороны влиятельных сил как внутри, так и вне академического сообщества, в конце концов его идеи возобладали.

Наиболее очевидными исключениями являются Льюис Генри Морган и Эдвард Тайлор. Морган не видел качественной разницы между людьми и (другими) животными. В книге «Американский бобр и его сооружения»[7], в пассаже, о котором благосклонно отзывался Дарвин, он писал, что интеллект бобра – того же типа, что интеллект человека. Трудно понять, что он хотел этим

сказать: мы уверены, что бобры не различают классификационную и дескриптивную системы родства. Что касается Тайлора, то он предполагал, что «человек» обладает многочисленными врожденными качествами, которые выражаются посредством культуры; кстати, его отношения с Дарвином отличались взаимным уважением и вниманием к идеям друг друга. Дарвин написал пару книг о природе человека, которые могут служить богатой пищей для размышлений, но у него не было последовательного представления о связи между культурой и природой. В целом он рассматривал культуру как часть природы, однако никогда не пытался отрицать, что существуют такие культурные ценности и практики, которые очевидно противоречат главному принципу, определяющему природные процессы, а именно борьбе за выживание (и размножение). Один из таких примеров – христианская добродетель любви к ближнему. Дарвина также беспокоило, что культура его времени отделяла человека от природы, например, через эмансипацию женщин, и поэтому он допускал, что культура обладает определенной автономией по отношению к природе.

Большую часть XX в. главные антропологические школы, за исключением разве что структурализма, оставляли мало места для исследования природы человека. Британская антропология отдавала первенство обществу: социальные условия требовали социологических объяснений, и обращаться к природе в поисках причин не было нужды. Американская антропология считала культуру более или менее явлением *sui generis* (создающим само себя) и в целом враждебно воспринимала попытки объяснять культуру биологически. Главное направление во французской антропологии, во многом обязанной Дюркгейму и Моссу, рассматривало природу человека скорее как культурный конструкт, чем что-то, существующее само по себе. Сказанное не означает, что ведущие антропологи отрицали результаты биологических исследований или теорию Дарвина; точнее, они казались неприменимыми для исследования культуры и общества. Биологическая эволюция, по мнению антропологов, необходима для объяснения развития человека как вида до появления культуры (языка, ритуалов и т. д.). В дальнейшем культура быстро приобрела собственную динамику и развивалась независимо от гораздо более медленной биологической эволюции.

Точки расхождения и соприкосновения многочисленны. Функционализм Малиновского опирался на грубый список «универсальных потребностей человека», которые, по его мнению, разные культуры удовлетворяли по-своему. Структурализм Леви-

Стросса представляет собой учение об универсальных, объективных сторонах человеческого мышления; даже социология Дюркгейма и ее адаптация в версии Рэдклифф-Брауна предполагает наличие некоторых общих ментальных свойств, поскольку если все общества следуют одним и тем же «социальным законам», должно быть нечто общечеловеческое, что обеспечивало бы совпадения между обществами, которые никогда не контактировали. Вся социальная и культурная антропология строится на принципе ментального единства человечества, предполагающего, что все люди рождены с приблизительно одинаковыми когнитивными задатками. И совершенно справедливо, что, как утверждают некоторые критики, антропология отчасти основывается на имплицитной теории о человеческой природе, а также заявляет, что быть противоестественным – особенность человеческой природы, т. е. наши врожденные способности и возможности обеспечивают нам лишь некоторую расплывчатую общую предрасположенность, и они могут развиваться почти в любом направлении. Как бы то ни было, ясно, что большинство антропологов на протяжении более 100 лет интересовались скорее привнесенными культурой различиями, чем сходствами, основанными на биологии.

О важности обсуждаемых вопросов ясно свидетельствует многолетний спор об агрессии. Вкратце история такова. Со времени открытий Дарвина во второй половине XIX в. многие дарвинисты (но не все) полагали, что животные, особенно самцы, вынуждены действовать агрессивно в ситуациях, угрожающих выживанию их самих и их потомства. Следовательно, те, кто считает, что дарвинизм в чистом виде применим и к человечеству (а таких немного, хотя публично они весьма заметны), полагают, что склонность к агрессии у людей, опять-таки в особенности у мужчин, врожденная. Она становится очевидной в ситуациях соперничества между мужчинами за женское внимание и групповой конкуренции за скудные ресурсы. Убийства и войны, согласно этой теории, коренятся в нашей животной природе.

В противовес этой точке зрения антропологи по обе стороны Атлантического океана утверждали, что различия между культурами таковы, что почти не имеет смысла обращаться к человеческой природе для объяснения насилия и «агрессивности». Почему частота убийств у южноафриканского народа сан значительно выше, чем у японских айнов? Почему статистика убийств в Детройте во много раз превышает аналогичную статистику соседнего Гамильтона, находящегося по другую сторону границы с Канадой? Подобные различия требуют исторических и социологических объяснений, утверждают они, а

не биологических. Генетик Стив Джонс в одной из своих популярных книг [Jones, 1996], комментируя идею, что высокий уровень убийств в крупных городах США каким-то образом связан с врожденной мужской агрессивностью, задается простым вопросом: почему же гораздо меньше убийств совершается в крупных британских городах вроде Лондона? На этот вопрос есть простой ответ: в США огнестрельное оружие распространено гораздо шире, чем в Великобритании. Джонс, которому совсем не чужды генетические объяснения – он зарабатывает ими на жизнь, – так же интересно рассуждает об алкоголизме. Многие годы было принято считать, что алкоголизм, скорее всего, имеет генетическую составляющую – на языке таблоидов это звучало как «алкоголизм наследуется». Последовательность генов, которая, как считается, делает людей подверженными алкоголизму, с одинаковой частотой обнаруживается в разных обществах. При этом оказывается, что алкоголизм широко распространен в Великобритании, но его почти нет в Иране (где очень сложно приобрести спиртное). Должны ли мы в таком случае, спрашивает Джонс, делать вывод, что алкоголизм является наследственным в Великобритании, но не в Иране? Конечно, нет. Суть – в том, что врожденные склонности могут развиться только при соответствующем взаимодействии со средой, которая у людей преимущественно социокультурная.

Это мягкая критика социобиологического подхода. Здесь признается, что человеческая природа существует и что она относительно устойчива, но она предлагает широкий выбор черт и способов поведения, из которых лишь часть смогут реализоваться в результате ограничений со стороны среды. Врожденные способности к охоте раскроются в Амазонии, но не в Ирландии, а задатки к музыкальному сочинительству дадут свои плоды в среде зальцбургской буржуазии середины XVIII в. и едва ли – в Сибири того же времени.

Более радикально настроенные критики утверждают, что сама идея человека, обладающего огромным числом особых врожденных способностей и предрасположенностей, является ошибочной. За последние годы были опубликованы несколько антропологических книг об агрессии, авторы которых защищали подобный взгляд. В одной из них, сборнике «Общества в состоянии мира» [Howell, Willis, 1989], авторы статей доказывают, что не существует эмпирических оснований для утверждения о врожденности агрессии. Они описывают такие общества, как чевонг в Малайзии, исследованные Хауэлл, где нет даже слова, которое можно было бы перевести как «агрессия». Вывод составителей сборника заключается в том, что люди имеют

врожденную предрасположенность к *социальности*, т. е. сотрудничеству и реципрокности, но не к агрессии.

Надо принять во внимание, что даже те критики, которые активно (а иногда и агрессивно) спорят с противниками, полагающими агрессивность свойством человеческой природы, приходят к выводу, что у людей действительно есть определенные врожденные качества, в данном случае – социальность. Таким образом они следуют традиции Дюркгейма, но при этом отстаивают мнение, на самом деле соответствующее дарвинистской интерпретации, которая считает склонность к сотрудничеству, а не соревновательность качеством, дающим эволюционное преимущество. В числе прочих так считал Альфред Рассел Уоллес, современник Дарвина и соавтор теории эволюции посредством естественного отбора.

На сегодняшний день в рамках как антропологии, так и этологии (науки о поведении животных) существует обширная профессиональная литература об эмоциях. Дарвин был одним из первых, кто сумел извлечь пользу из кросскультурных данных, когда работал над теорией человеческих эмоций в своей книге 1872 г. В ней он предлагает любопытный анализ способности краснеть от смущения, который показывает, насколько различаются вопросы, поднимаемые биологами и антропологами. Дарвин рассматривает способность краснеть как специфически человеческую эмоцию, т. е. форму эмоционального поведения, которая отсутствует у других биологических видов. (Читатель, для которого английский язык не является родным, мог бы добавить, что это также культурно специфичное поведение, связанное с такой очень английской эмоцией, как *замешательство*.) Он тщательно анализирует имеющийся материал о способности впадать в краску от смущения у разных народов и обнаруживает, что оно есть у всех. Затруднение возникло с одним амазонским племенем. Они не краснели, хотя разгуливали нагишом. Однако через год после того как европейские миссионеры удостоили их длительным визитом, они начали впадать в краску точно так же, как все мы. Дарвин заключает, что эта перемена подтверждает универсальность способности краснеть от смущения: любой человек может покраснеть, значит, эта способность присуща человеку от рождения.

Выбирая такую интерпретацию, Дарвин упускает золотую возможность сказать нечто интересное о взаимоотношениях природы и культуры. На самом деле он показывает, что замешательство и способность краснеть – *культурные* явления, поскольку существует как минимум один народ, изначально не

обладавший умением краснеть. Более того, он мог бы сделать вывод, что у всех людей есть врожденная способность к смущению, однако они не обязательно ею пользуются! Эту идею можно было бы применить при анализе других областей человеческой деятельности. У всех нас есть множество врожденных способностей, но мы используем только некоторые из них; а какие из них разовьются и как именно, зависит от общества, в котором мы живем. Если бы Дарвин и его последователи исходили из таких соображений, они могли бы изучать и универсалии, и культурное разнообразие, не сводя одно к другому.

К сожалению, интеллектуальная жизнь XX в. получила другое направление. На протяжении всего столетия, вместо того чтобы изучать динамическое взаимодействие культуры и природы, ученые спорили, противопоставляя природу и воспитание. И антропологи в этой войне часто оказывались на передовой, как правило, на стороне «воспитания». Результат обычно был тупиковым, в стиле «либо то, либо это», а мог бы следовать логике «и то, и это» и приближать к пониманию сути.

Внешняя природа

В американской антропологии исследования связи между экологией и обществом, не будучи приоритетными для школы Боаса, пережили подъем сразу после Второй мировой войны. В британской социальной антропологии исследования экологии и общества в течение многих десятилетий были маргинальной сферой, хотя в Британии есть авторитетные современные специалисты, например Тим Ингольд, совмещающие интерес к экологии с антропологической работой. Сходное положение и во Франции: важные исследования, вроде работ Филиппа Десколы об Амазонии, частично строятся на экологическом подходе, но, как и в Великобритании, большинство французских антропологов либо считают природу культурным конструктом, либо не учитывают ее вообще. Здесь стоит отметить, что в эпохальном труде ЭвансПричарда «Нуэры» значительное место уделено анализу экологических условий, которые затем стали пониматься как важная составляющая программы структурных функционалистов. Из его современников Даррил Форде из Университетского колледжа Лондона был практически единственным, кто продолжил встраивать экологию в социокультурную антропологию.

Вернемся в США первых послевоенных лет. Юные бунтари, считавшие материальные факторы основополагающими для

жизни людей – Джулиан Стюард и Лесли Уайт, – увлеклись новой наукой экологией и быстро разглядели ее потенциал для исследований культуры. Новое, междисциплинарное поле экологии человека образовалось в 1950-е годы; его целью было изучение деятельности людей как экологической адаптации. Предложенные экологией человека подходы стали особенно востребованными в исследованиях обществ с простыми технологиями – охотников и собирателей, мотыжных земледельцев. Подобные исследования часто проводили при помощи количественных методов, а в направления изучения нередко включали использование энергии и динамику ресурсов. Историю такого подхода можно проследить до Маркса (или даже раньше), который считал, что надстройка (нематериальные аспекты культуры и общества) в значительной мере определялась инфраструктурой (отношениями собственности и технологиями). Маркс все же не приветствовал экологические объяснения, называя их политически реакционными, поскольку они не брали в расчет освобождающий потенциал технологических перемен. Подобно поздним марксистам, которые предлагали множество хорошо продуманных и изощренных решений проблемы базиса и надстройки, специалисты по экологии человека, или культурные экологи, предлагали различные модели взаимоотношений материального и символического. Стюард и Уайт рассматривали символическую культуру как относительно автономную: она могла развиваться несколькими путями и не определялась полностью экологией и технологиями. Введенное Стюардом различие между культурным ядром и остальной культурой (в которую включается все, от права и родства до искусства и языка) подразумевает, что нет простой причинно-следственной связи между материальным и символическим. Уайт измерял уровень культурной эволюции количеством доступной энергии, которая была затрачена в процессе деятельности; при этом он видел четкие связи между использованием энергии и сложностью общества. Вместе с тем Уайт утверждал, что символическая культура – идеология, религия и т. д. – является преимущественно автономной.

Все эти вопросы сложны и далеко не новы. Приведем пару известных примеров, чтобы проиллюстрировать, как их решали на практике. Наиболее заметным и противоречивым среди последователей Стюарда и Уайта был Марвин Харрис. Его теоретическая программа – культурный материализм (не путать с культурным материализмом Рэймонда Уильямса) – является и более претенциозной, и более детерминистской, чем программы его предшественников. По мнению Харриса, символическая

культура и прочее, что можно включить в широкое понятие Стюарда «остальная культура», в общем создано на материальном уровне. Харрис, умерший в 2001 г., написал много книг, но самой известной его работой остается упоминавшаяся уже статья об индийских священных коровах. Харрис приводит множество доводов в пользу того, что индийские коровы считаются священными по экологическим и экономическим, а не по религиозным соображениям, как думает большинство индийцев. Свободно пасущиеся на улицах и тротуарах индийские коровы кормятся мусором и растущей на обочинах травой, которые иначе пошли бы в отходы. Молоко используется для питания людей (индийцы, так же как северные европейцы и американцы, – большие любители молока), экскременты – для различных хозяйственных нужд, от удобрения полей до строительства домов, а когда корова умирает, специальные «нечистые» люди выделывают ее шкуру, а мясо съедают те, кто занимает на индуистской лестнице ритуальной чистоты такую низкую позицию, что запрет на употребление мяса в пищу на них не распространяется. Другими словами, заключает Харрис, коровы *de facto* являются священными, потому что это экономически и экологически разумно, а религиозные объяснения священного статуса коров существуют, поскольку они удобны.

Это объяснение многим показалось тогда и элегантным, и убедительным. Однако оно вызывает серьезные вопросы. Если священные коровы так функциональны в Индии, почему же везде нет аналогичных священных животных? Кроме того, большинство пищевых запретов не отличаются экологической рациональностью. Нет ни экологических, ни экономических причин того, чтобы не есть человечину. Знаменитый кит-касатка Кейко, известный по фильму «Освободите Вилли», мог бы досыта накормить до 5000 голодных суданцев, однако из-за широко распространенного запрета на употребление в пищу китового мяса нельзя было и представить такого сценария. (Кейко умер от старости в одной из немногих стран, где китов едят, а именно в Норвегии, и был похоронен на берегу моря.) И спросим вслед за Маршаллом Салинзом, бывшим учеником Уайта, а ныне теоретическим противником Харриса, почему появление конины в супермаркетах вызвало в Калифорнии такой бурный общественный протест?

Эти примеры иллюстрируют ту же главную идею, что и дискуссия о Дарвине и способности краснеть от смущения. Все общества зависят от развития институтов, поддерживающих стабильность социума. Возможности развития ограничены экологическими условиями, уровнем технологий и плотностью

населения. Но из всех потенциальных вариантов развития в обществе реализуется только мизерное число. Кроме того, безусловно, не все в обществе «функционально». В связи с этим Леви-Стросс, весьма категорично отозвавшись о Малиновском, сформулировал: «Заявлять, что общества функционируют, – банально. А заявлять, что все в обществе функционально, – нелепо». Люди наделяют жизнь такими смыслами, которые делают ее более трудной, а общества – интегрированными хуже, чем нужно.

Самое обсуждаемое исследование связи между экологией и культурой – это книга о свиньях и ритуалах в высокогорье Новой Гвинеи. Ее написал Рой Раппапорт; книга «Свиньи для предков» была впервые опубликована в 1967 г. и затем в 1984 г.[8] – в значительно расширенной версии, где были изложены новые идеи автора и его ответы на критику. Раппапорт писал вот о чем. Как и многие другие горные народы, цембага занимаются мотыжным земледелием, а также разводят свиней. Примерно раз в 15 лет происходит нечто загадочное. Они забивают почти всех своих свиней, устраивают колоссальный пир и идут войной на своих соседей. Они утверждают, что выражают тем самым почтение к своим предкам. Раппапорт предлагает иное объяснение. Он показывает, что когда численность свиней возрастает, цембага сталкиваются с проблемой контроля над ними. Свиньи уничтожают урожай, а затраты на присмотр за ними становятся непомерно высокими. В то же время почва истощается, как обычно происходит после нескольких лет подсечно-огневой обработки. Когда цембага режут свиней и идут на войну, впоследствии устраивая новую деревню в новом месте, они делают это из-за экологической необходимости. На новых землях они могут опять приступать к разведению свиней.

Объяснение Раппапорта было не только экологическим, но и функционалистским, так же как анализ священных коров Харрисом. Хотя книгу хвалили и хорошо читали, особенно студенты, она вызвала и волну критики. Если те объяснения, которые давали сами цембага своим жертвоприношениям, ритуалу и последующему перемещению, неправильны, кто принимает это решение? Может быть, «великий небесный эколог» решает, когда им пора избавляться от лишних свиней и идти дальше? И если убийством свиней руководит экологическая функциональность, почему бы цембага не убивать и не съедать каждый год небольшое количество свиней, вместо того чтобы устраивать грандиозные, редкие и расточительные ритуалы? Раппапорт ответил на критику содержательно и творчески, изменив свое первоначальное мнение по нескольким вопросам.

Подробности дискуссии нам сейчас не важны, но издание 1984 г. дает хорошее представление об объеме проблем, затронутых в «Свиньях для предков».

Пожалуй, подобное исследование может рассказать нам не столько о воздействии экологии на общество, сколько о гибкости общества в организации отношений с его экологической средой, потому что всякий раз, когда сложной культурной практике предлагается простое экологическое объяснение, неизбежно возникают критические вопросы, которые приводят к пониманию вариативности реакций человека на окружающую среду. Мой учитель Харальд Эйдхейм однажды сказал: «Культурная экология немногое может сказать нам об экологии, но она точно говорит кое-что о культуре».

Природа как социальный конструкт

В настоящей главе мы пока рассматривали способы, посредством которых объективная природа вне и внутри человека соотносится с социальными и культурными условиями, но в последние годы антропологов гораздо больше занимает то, как природа концептуализируется туземцами. Другими словами, в этом случае антропологи сосредоточиваются на *природе в культуре*, а не *природе самой по себе*. Этот ракурс отвечает более глобальной перемене в антропологии – переходу от попыток объяснить структуру к интерпретации символов и значений. Изучение того, как понимают природу туземцы, мало учитывает объективное влияние природы на культуру и общество, и если в нем что-то и говорится о человеческой природе, то, скорее всего, о ее гибкости и восприимчивости к окружающим условиям. И все же универсалистские идеи здесь тоже предлагаются. Под влиянием Дюркгейма и Мосса Леви-Стросс много занимался системами классификации, применяемыми для категоризации природных явлений. Подробнее речь об этом пойдет в следующей главе, пока же достаточно упомянуть, что причиной такого интереса служило не желание зафиксировать многообразие систем классификации. Хотя Леви-Стросс подходит к вопросу вариативности классификаций с культурно-релятивистских позиций (каждая культура – уникальное интегрированное целое), его цель – понять универсальные структуры человеческого мышления.

Исследования природы как культурного конструкта очень разнообразны. Типичным примером является книга «Способы знать» Питера Уорсли [Worsley, 1997], посвященная различным способам ментального и культурного взаимодействия с природой

и основанная на этнографических данных как из современных западных обществ, так и из Австралии и Меланезии. Такие исследования часто носят сравнительный характер: к примеру, несколько лет назад был опубликован сборник статей об отношении разных народов к деревьям. И этноботаника, и этнозоология являются признанными областями антропологического исследования, которые обнаруживают сходства и различия в системах классификации живого у разных народов. Иногда такое исследование становится даже политически опасным, как в случае Арне Калланда, исследовавшего образ кита в западных космологиях [Kalland, 1993]. Калланд, норвежский антрополог, выступающий в поддержку (ограниченной) охоты на китов, заявляет, что некоторые природоохранные организации разработали образ «суперкита» – несуществующего создания, соединяющего черты различных видов китов, которое выглядит как тотем, священное животное. Затем он показывает, что распространенное представление о китах в западных обществах основывается на религии, а не науке.

Исследования культурных репрезентаций природы могут прибретать политическое звучание и иначе, как, например, в случае Эдварда Видинга [Hviding, 1996], подробно изучившего традиционные способы управления ресурсами на Соломоновых островах. Его исследование внесло вклад в работу по сохранению окружающей среды, которую проводят местные власти и международные организации: оно показало, как можно совместить современные представления об устойчивом развитии с традиционными представлениями о культуре и природе.

Если мы соглашаемся с тем, что знание о природе, по крайней мере отчасти, регулируется культурными оценками и категориями, значит, можно изучать научное знание как форму культурного знания. Исследованию воздействия природы на культуру и общество это добавило бы пикантности: ведь исследование, по крайней мере до некоторой степени, определяется представлениями, господствующими в обществе, к которому принадлежит исследователь. Согласно этому подходу, сама по себе наука является одной из форм культурной специализации наряду с другими, и в этом качестве она не должна считаться более истинной или ложной, чем другие формы знания о природе.

Далеко не все антропологи (скорее всего, меньшинство) считают продуктивным рассматривать науку как форму знания, сходную с прочими такими формами. Поскольку исследователь намеревается сам создавать научное знание, такая установка хотя

бы отчасти разрушает его собственный проект. Тем не менее многие антропологи видят пользу изучения науки как культурного конструкта, не оценивая при этом степень ее достоверности по сравнению с другими формами знания о мире. Очевидно, что научные вопросы и методы должны откуда-то появляться, и даже если наука и может дать обоснованное знание о природе, часто бывает интересно разобраться, почему она задает определенные типы вопросов.

Даже если локальные представления о природе и «природности» в современных западных обществах необязательно научны (очень часто они ненаучны), нередко их связывают с производством научного знания динамические отношения. Ученые сами принадлежат к конкретным обществам и неизбежно мыслят культурными категориями этих обществ. Мэрилин Стратерн [Strathern, 1992] в своей очень известной и важной книге «После природы» сравнивает английские и меланезийские представления о деторождении. Если меланезийцы считают новорожденных детей переродившимися предками, для англичан дети – совершенно новые личности. В завершающей части книги Стратерн утверждает, что новые репродуктивные технологии – начиная от детей из пробирки и заканчивая суррогатными матерями и, возможно, в ближайшем будущем клонированием – приводят к сдвигу в отношениях между культурой и природой. Когда все чаще становится возможным выбирать, какого именно ребенка завести, деторождение перестает рассматриваться как нечто естественное: то, что прежде было частью природы, входит в сферу культуры и подпадает под ее контроль. Другими словами, граница между природой и культурой не абсолютна.

Понятие «охрана природы» свидетельствует о том же. Оно подразумевает, что природа больше не способна заботиться о себе сама и, следовательно, зависит от защиты со стороны культуры. Подобный способ обращения с природой не имеет аналогов в истории человеческого общества. Хотя и маловероятно, что противопоставление культуры и природы существует, как думал Леви-Стросс, повсеместно, природа в общем воспринимается как нечто, существующее за пределами культуры, и часто – как потенциальная угроза социальному порядку. Например, считается, что в то время как земледельцы склонны видеть в природе врага (дикие животные, сорняки, уничтожающие урожай, и т. п.), охотники и собиратели видят в ней друга, так как их выживание зависит от природы. Можно привести и несколько других примеров. Но идея, что внешняя природа – просто часть мира, нуждающаяся в активной поддержке со стороны культуры для своего выживания, чужда всем обществам – возможно, за

исключением западного.

Многие важные работы в этой области сосредоточены на изучении идеологии. Теперь очевидно, что огромное число идеологий оправдывают существующие властные отношения, заявляя, что они – «естественная» неотъемлемая часть «определенного природой порядка» или нечто в этом роде. Такой взгляд характерен не только для западного общества, где рабство защищали указанием на «естественное положение» негров как подчиненных представителей внутри вида и где антифеминисты то же самое говорят о женщинах. Подобная идеология так же широко распространена в традиционных обществах. «Оестествление», одним словом, – это типичный идеологический инструмент, который служит воспроизводству существующих властных отношений. Если кто-то говорит: «Так уж устроен мир» или «Нельзя изменить природу человека» – это веская причина искать подтекст. В чем скрытый смысл таких утверждений? Во многих случаях ответ будет «власть». За подтверждением и иллюстрациями во многих обществах обращаются к мифам. Долгие годы антропологи и другие специалисты считали, что до установления патриархата традиционные общества сначала были матриархатными (т. е. управлялись женщинами). Тщательные исследования, однако, показали, что истории об «изначальном матриархате» – это мифы, которые использовали мужчины для оправдания существующего порядка. Согласно этим мифам, во времена женского правления в устройстве общества имелись серьезные изъяны, но затем за управление взялись мужчины, и вскоре стало ясно, что мужское господство является частью естественного порядка вещей.

Огромная часть культуры, любой культуры, окружена а урой само собой разумеющегося. Люди не задумываются над тем, что все, что они знают, говорят и делают, выучивается в соответствии с невидимым сценарием, что многое в нем могло бы быть иным и что он определенно не является естественным. Такое скрытое знание иногда называют *доксой,* иногда – *неявным знанием*. Говорят о нем редко, и потому, что оно относится к области привычных, принимаемых на веру идей, действующие лица даже не знают, что обладают им. Все мы знаем множество вещей, о которых и понятия не имеем, что знаем их. Такое знание часто «оестествляется» (рассматривается как естественное), и задача антропологии – раскрыть его и показать, каким образом оно входит в режим культурного знания.

Скрытое и воплощенное

Теперь обратимся к телу. Не подошли ли мы здесь наконец к чему-то, что можно считать абсолютно естественным? В определенном смысле тело является частью природы. Оно дышит и испражняется, нуждается в еде и отдыхе – и неизбежно стареет.

Антропологические исследования тела не углубляются в эти аспекты его жизни; их интересует, как происходит, что тело становится культурным, но кажется при этом естественным.

В тексте, который примерно на полвека опередил свое время, Мосс [1996 [1938]] описал то, что он назвал «техниками тела». Он знал по собственному опыту, что даже народы, считающие друг друга близкими по культуре, пользуются своими телами по-разному и что техники тела зачастую быстро меняются. Мосс, рожденный в 1872 г., выучился плавать задолго до начала нового века. Его учили классическому плаванию брассом, когда нужно заполнять рот водой и выплевывать ее, «как маленький пароходик», между погружениями. Эту технику, в то время казавшуюся естественной, к 1930-м годам полностью сменили другие стили. Мосс также упоминает английский полк, которому во время Первой мировой войны было приказано рыть окопы и который не смог совладать с французскими штыковыми лопатами, так что, когда французские войска сменялись английскими, приходилось менять и все лопаты. Мосс говорит и об отличиях в маршировке, ходьбе, беге, кашле, плевании, манере есть и т. д. Для описания этих инкорпорированных техник (слово «инкорпорированный» происходит от лат. *in corpore*, т. е. «в теле») он предлагает термин «габитус», который можно перевести как «освоенный телесно, постоянно повторяемый навык». Мосс отмечает, что такие техники меняются не только от общества к обществу, но и в пределах конкретного общества. На уровне общества различия в техниках тела указывают на гендерные и классовые, а часто и другие различия.

Только начиная с 1980-х годов, после возрождения Пьером Бурдьё моссовского понятия «габитус», значительное число антропологов стали заниматься изучением тела. Тело интересно по нескольким причинам: здесь встречаются природа, культура и индивидуальность, но особый интерес вызывает то, что запечатленное в нем знание скрыто. Многое из того, что мы знаем, мы знаем через наши тела.

Выше уже упоминалась широко распространенная тенденция преувеличивать значимость словесной коммуникации в исследованиях культуры и общества. Поскольку ученые – люди с вербальным типом мышления, старающиеся выражать свои мысли точно и ясно, они склонны считать, что и для других это так же важно. Но, как мы только что увидели, в значительной степени

общение людей и их поведение невербальны. Иногда эти умения можно описать словами: «Держите вилку в левой руке, а нож – в правой; ешьте с закрытым ртом, молча, старайтесь не отрыгивать». В других случаях навык можно описать, только если его показать: например, как кататься на велосипеде или плавать. И все же, как уже говорилось, есть такие типы знания, о владении которыми информанты и не догадываются. Сталкиваясь с подобными культурными навыками и представлениями, антропологи оказываются перед трудной задачей распознать и объяснить не только *неявное знание*, но также *знание телесное*. Описанные Моссом английские солдаты никогда бы не задумались о том, что они, оказывается, научились копать культурно специфичным способом и культурно специфичными лопатами, если бы их, в силу обстоятельств, не попросили копать французскими лопатами.

Культура – не вещь. У нее нет поверхности, границ или массы. Ее нельзя увидеть, потрогать, сдавить. Культуры похожи на невидимые сгустки слизи: они текут, видоизменяются, преображаются, наплывают один на другой. Культура одновременно имплицитна и эксплицитна, вербальна и телесна. Предполагается, что автор и читатели этой книги владеют общим культурным «диалектом», так как приписывают этому предложению примерно один и тот же смысл. Но более близкое знакомство быстро показало бы, что во многих сферах мы принадлежим к разным культурам. Возможно, у нас разные представления о жизни после смерти, воспитании детей и о хорошей жизни, и, быть может, мы действительно копаем ямы в земле принципиально разными способами. Зазор между тем, что является общим (явно или скрыто), и тем, что разнится, и есть то пространство, в котором должно происходить исследование культуры. Утверждая, что все люди различны или что все принадлежащие к сообществу X думают одинаково, невозможно предложить удовлетворительное этнографическое описание. По этой причине важно изъясняться точно независимо от того, отвергается или принимается автором понятие культуры. О каких именно различиях идет речь – в гендерных ролях, техниках плавания, пищевых привычках или языке? Применимо ли какое-то обобщение ко всем членам сообщества X или только к некоторым из них? Иначе говоря, если культурные сообщества составляют достойный предмет для изучения (а это так), то их необходимо рассматривать как подвижные, местами совпадающие сущности. То общее, что роднит читателя с его современником, живущим в одном с ним городе, отличается от того, что сближает его или ее с соседом, но обе эти формы общности важны и

являются продуктом культуры, поскольку их осваивают в результате обучения и поскольку они объединяют некоторую группу людей.

Тридцать лет интенсивных споров вокруг понятия культуры преподали нам по крайней мере один урок, а именно, как важно быть осторожным и точным при использовании термина «культура» и быть начеку всякий раз, когда это дела ет кто-то другой.

Социобиология

Теоретическое направление, которому в последние годы уделяют столько внимания, ведет свой исторический отсчет не от Маркса, Дюркгейма или Вебера, а от Дарвина. Эта школа уже пару раз упоминалась в нашей книге, теперь мы посмотрим на нее чуть более пристально. Начнем с того, что практически ни один образованный западный человек не сомневается в том, что люди возникли в результате эволюции и мы являемся ближайшими родственниками высших приматов. Несмотря на некоторые попытки, имеющие религиозную мотивацию, серьезных альтернатив дарвиновской теории эволюции посредством естественного отбора не существует, хотя среди исследователей есть значительные разногласия как по поводу интерпретации этой теории, так и по поводу пределов ее объяснительных возможностей. Например, многие биологи говорят, что существует масса природных явлений, которые нельзя объяснить дарвинистским принципом естественного отбора. Важный в этом контексте вопрос: что дарвинизм может рассказать нам о социальной и культурной жизни людей?

В научно-популярной литературе и СМИ время от времени высказываются предположения, что естественная наука рано или поздно даст ответы на все существенные вопросы о том, что значит быть человеком. К примеру, они могут объявить, что «наконец-то ученые обнаружили ген, ответственный за гомосексуальность», что секвенция ДНК человека – это «книга жизни» и что научно доказана врожденная склонность мужчин к большей беспорядочности в сексуальных связях. Если внимательнее присмотреться к исследованиям, на основе которых делаются такие обобщения, то немедленно станет ясно, что подходить к ним нужно трезво и скептически. Речь идет не только о глубоких разногласиях относительно адекватности интерпретации научных открытий, но также о разногласиях в вопросе о том, что считать научными открытиями, т. е. о *валидности* результатов исследования. Это не означает, что

обоснованное знание получить невозможно. Но сделать однозначный вывод о том, что происходит в религиозной жизни людей, гораздо сложнее, чем понять, что происходит, когда амеба делится пополам.

Социобиология человека, т. е. изучение жизни людей в обществе как биологического вида, – дисциплина, которая появилась в 1960–1970-х годах, хотя корни имеет более давние. Самым ярким моментом ее истории была публикация в 1975 г. книги Эдварда О. Уилсона «Социобиология» [Wilson, 1975]. Уилсон объявил социальные науки незрелыми дисциплинами, которые нужно вернуть в лоно материнской науки – биологии. Антропологи бурно отреагировали на эту провокацию, многие выразили несогласие и возмущение в адрес этого нелепого предложения. Салинз немедленно написал памфлет «Биология во благо и во зло» [Sahlins, 1977], в котором разбирал, в чем состоит конфликт. Во-первых, Уилсон мало что знал о существующих исследованиях культурных различий, а во-вторых, он не учитывал способность человека упорядочивать мир вокруг себя и действовать осознанно, опираясь на созданные им самим идеи и представления. Там, где Уилсон видел биологическую адаптацию, Салинз видел культурную креативность и независимость.

Позднее, особенно с начала 1990-х годов, дарвинистские исследования культуры и общества стали более продуманными, чем опыты Уилсона и других исследователей. Защитники этой теории теперь признают, что культура не всегда адаптивна (т. е. функциональна с биологической точки зрения), и соглашаются с тем, что человеческую деятельность нельзя рассматривать как чистую адаптацию. Важная отрасль социобиологии в наши дни именуется эволюционной психологией, что указывает на нечто вроде перезагрузки. Если Уилсона и его поколение особенно интересовали секс и насилие как сущностная для человечества деятельность, современные исследования направлены на изучение умственных способностей человека. Если на самом деле, как предполагает большинство ученых, современные люди появились приблизительно 200 тыс. лет назад в Африке и произошло это в результате естественного отбора, какие черты, свойственные современному человеку, являются следствиями такого отбора? (Некоторые исследователи заходят в рассуждениях об этой предполагаемой связи довольно далеко, утверждая, например, что у людей есть врожденная предрасположенность к предпочтению таких рисунков, на которых изображены зеленые поля и спокойная вода. Заявления других – не такие смелые.) Цель таких исследований – прийти к обоснованным обобщениям о том, как, с точки зрения биологии,

возник разум человека.

Многое можно сказать и о новой дарвинистской социальной науке, но во всяком случае ее нельзя назвать расистской. В отличие от большинства антропологов эволюционные психологи больше занимаются исследованием сходств, а не различий между культурными группами. Для эволюционных психологов различия в интеллекте и других врожденных свойствах, которые они изучают, существуют внутри любой популяции, а не только между ними. Признанный популяризатор науки и сторонник сходной точки зрения Джаред Дайэмонд написал во введении к одной из своих книг [Diamond, 1992], что самыми умными людьми, которых он когда-либо встречал, был жители высокогорья Новой Гвинеи. Он объясняет это отсутствием у них тех «костылей» для мышления, которыми в нашем обществе стали письмо и другие формы информационных технологий, и вызванной этим необходимостью постоянно пребывать в состоянии интеллектуальной готовности. Они должны помнить все, что нужно, а кроме того, их жизнь полна риска и опасностей и вынуждает их почти всегда быть сосредоточенными. Конечно, это общее описание очень спорно, но оно может служить напоминанием о том, что новая социобиология – называет она себя эволюционной психологией или нет – принимает во внимание серьезные культурные различия (чего не делала прежняя социобиология) и отталкивается от идеи интеллектуального единства человечества.

Большинство антропологов относятся к эволюционной психологии прохладно. Они считают ее обобщения поверхностными, а объяснения – неверными. Если люди хотя бы в некоторой степени сами определяют себя, наши врожденные свойства едва ли дают что-то для объяснения культурного разнообразия. Действительно, покойный Марвин Харрис, материалист и сторонник позитивистских методов, который в силу своих убеждений мог быть естественным союзником для новых дарвинистов, резко критиковал их за это. Поскольку существующее в мире культурное разнообразие гораздо обширнее разнообразия генетического, Харрис [Harris, 1998] утверждал, что для понимания культуры нужны иные, не социобиологические объяснения.

По моему личному мнению, есть много прекрасных возможностей для сотрудничества между социальными и культурными антропологами, с одной стороны, и исследователями-биологами – с другой, но эти возможности остаются нереализованными из-за агрессивных академических войн за территорию и неспособности видеть друг в друге

носителей подлинного знания, пусть и покоящегося на разных основаниях. Социобиологи и их преемники смотрят на жизнь в бинокль, приковав взгляд к минутной стрелке. (Часовая стрелка и телескоп оставлены для палеонтологов и геологов.) Социальные и культурные антропологи смотрят на жизнь через увеличительное стекло, внимательно следя за секундной стрелкой. Кроме того, они задают своему материалу вопросы разных типов. Социобиологи спрашивают: «Что есть человек?» – и совершенно справедливо отвечают, что человек как вид – маленький отросточек на конце ветви великого древа жизни. Социальные и культурные антропологи задаются вопросом: «Что значит быть человеком?» – и приходят к совершенно иным ответам [Ingold, 1994]. Социобиологи интересуются сходствами, а социальные и культурные антропологи, за редким исключением, по-прежнему одержимы поиском различий.

Если мы сможем примириться с разницей в этих подходах, согласившись с тем, что оба они необходимы, в дальнейшем нам будет легче как игнорировать друг друга (когда это нужно), определяя границы соответствующих форм знания, так и сотрудничать, если есть такая возможность. В то время, когда писалась эта книга, в интеллектуальном ландшафте просматривались лишь немногие признаки таких экуменических настроений.

Рекомендуемая литература

Diamond J. The Third Chimpanzee: The Evolution and Future of the Human Animal. N.Y.: HarperCollins, 1992.

Howell S., Willis R. (eds). Societies at Peace. L.: Routledge, 1989.

Глава 8. Мышление

Как уже говорилось, предметом антропологии являются не сокровенные мысли и чувства людей, а то, что происходит между людьми. Почему же тогда мы посвящаем эту главу мышлению? Ответ не так прост. Можно сказать, что мышление имеет важный социальный аспект: в разных обществах люди думают по-разному из-за различий в условиях обучения, жизненном опыте и т. п. В то же время у мышления, бесспорно, имеется субъективное, личностное измерение, которое невозможно исследовать методами из арсенала антропологов. К счастью, мысли обычно как-то проявляются в социальной жизни – например, когда люди говорят о том, что думают, или выражают это в своих действиях, ритуалах и иных публичных событиях. Значит, мышление можно исследовать опосредованно, доступными антропологам полевыми методами: включенным наблюдением, интервью и обычным любопытством.

Споры о рациональности

Исследование мышления и видов логики занимает в антропологии центральное место с XIX в. Самой известной (и, наверное, самой объемной) антропологической работой задолго до «полевой революции» было 12-томное издание «Золотой ветви» Джеймса Фрэзера [Frazer, 1890] – сравнительный труд о мифологии, религии и космологии фактически всех народов, о которых автор когда-либо слышал. Фрэзер разделял эволюционистские взгляды своих современников и мало верил в способность «дикарей» рассуждать рационально и в соответствии с законами логики. Младший современник Фрэзера, философ Люсьен Леви-Брюль не так блестяще работал с эмпирическими материалами, но зато писал более понятные с аналитической точки зрения тексты. Леви-Брюль представлял традиционные народы носителями того, что он неудачно назвал «пралогический тип мышления». Впрочем, он подчеркивал, что термин «пралогический» не обязательно отсылает к эволюционной линии прогресса: свободно оперирующее метафорами и символами мышление, которое Леви-Брюль связывал с традиционными народами, просто является базовым по отношению к логическому мышлению (и логически предшествует ему). Современные люди, может быть, и сохранили способность к пралогическому мышлению, но логическая рациональность его вытеснила.

Леви-Брюля жестко критиковали некоторые его

современники, указывавшие, что эмпирические основания для его широких обобщений являются по меньшей мере слабыми. Но как бы то ни было, именно книги Леви-Брюля в годы Первой мировой войны подготовили почву для одной из самых интересных теоретических дискуссий в антропологии, участники которой, принадлежащие к нескольким академическим областям, обсуждали (и продолжают обсуждать), до какой степени принципиальны различия в стилях мышления между [разными] народами и, напротив, насколько можно говорить об общечеловеческой рациональности.

Одним из первых, кто предложил критику выводов Леви-Брюля на основании эмпирических данных, был ЭвансПричард, который в 1930-е годы неоднократно подолгу работал в «поле» в Судане. Мы уже говорили о его исследовании нуэров, и его книга об азанде не менее (а некоторые считают, что даже более) важна, чем «Нуэры». Если монография о нуэрах была посвящена политике, экологии и родству, то «Колдовство, оракулы и магия у азанде» [Evans-Pritchard, 1983 [1937]] стала книгой о системе знаний и верований традиционного народа и в этом качестве – одной из первых книг такого рода. Следующим сравнимым по глубине исследованием стало «Колдовство у навахо» Клакхона [Kluckhohn, 1944].

Азанде живут в самом центре Африки, лишь несколькими сотнями километров южнее нуэров, однако с точки зрения культуры и социальной организации они значительно отличаются от своих северных соседей-кочевников. Они ведут оседлый образ жизни, выращивают зерновые, в политическом отношении являются сравнительно централизованными, имеют аристократические кланы и князей. Ко времени исследований Эванс-Причарда Британская империя уже включила азанде в свой состав, и власть местных правителей заметно ослабла.

В книге Эванс-Причарда подробно описаны вера азанде в колдовство и использование ими различных средств для защиты от него. С точки зрения антропологии колдовство, в отличие от магии, является невидимой силой. Соответственно, трудно определить виновного, когда кто-то пострадал от колдовства. Магия, напротив, является результатом проведения ритуалов и использования всем известных технологий, и в случае возникновения какой-то проблемы можно обратиться за помощью к признанным магам. Поэтому в обществах, где верят в колдовство, есть потребность разрабатывать методы разоблачения колдунов. Когда азанде переживает «несчастливое событие»[9] (термин Эванс-Причарда), он склонен винить в этом колдовство и даже может начать подозревать людей, у которых, как ему

кажется, была причина желать ему вреда. (Разумеется, азанде, как и другие народы, верящие в колдовство, соответствуют «параноидальному типу» в классификации Бенедикт.)

Если человек из народа азанде, споткнувшись на лесной тропинке, поранит ногу и она долго не заживает, то в этом он винит колдовство. Если кто-то возразит, что случайно споткнуться – это нормально, азанде ответит: «Да, это нормально, но я хожу этим путем каждый день и никогда раньше не спотыкался, и потом – обычно раны заживают уже через несколько дней». Если группа азанде сидит под амбаром, который строился на высоких столбах (для защиты зерна от диких животных), а он внезапно рушится и сильно их калечит, причина этого на самом деле в том, что термиты постепенно подтачивали столбы, пока те не утратили способность держать амбар. Но азанде скажут, что случайность падения амбара как раз в тот момент, когда они должны были сидеть под ним, очень маловероятна, а значит, не обошлось без колдовства. Смерть у азанде вызвана колдовством всегда, пишет Эванс-Причард, а болезнь – как правило.

Азанде имеют в распоряжении набор техник, позволяющих им понять, является ли подозреваемый или подозреваемая в действительности колдуном. (В англоязычном антропологическом обиходе термин *witch* («колдун(ья)») не имеет гендерной окраски.) Чаще всего они советуются с так называемыми оракулами, т. е. с духовными существами, которые говорят с ними через посредников. Популярным посредником является нечто вроде резонатора, есть и другие, но самый дорогой и известный – оракул яда. Чтобы вступить с ним в контакт, человеку требуются сильный яд растительного происхождения и курица. Курице дают яд, и оракула спрашивают, является ли Х колдуном. Если курица умирает, ответ – «да», если выживает, обвиняемый невиновен.

В прежние времена, говорит Эванс-Причард, колдунов казнили регулярно. При системе «косвенного управления», введенной британцами в начале XX в., княжеская власть была упразднена, а судебная – передана колониальным судам. Это значит, что Эванс-Причард сам никогда не видел казней колдунов. В его времена многие верили, что институт колдовства будет постепенно исчезать благодаря «прогрессу». Оракулы не были абсолютно надежны. Когда колдун умирал, его живот вспарывали, чтобы установить, есть ли там «колдовское вещество», которое описывали как темный кусок плоти. Если человека обвинили в колдовстве и убили, а вещества затем не обнаружили, родственники убитого могли требовать

компенсации.

Эванс-Причард описывает институт колдовства в спокойном, этически нейтральном тоне, умело показывая, что азанде мыслят и действуют рационально и логично в рамках своего культурного контекста. Если бы образованного азанде спросили, может ли быть, что он заболел из-за бактерии, а не колдовства, тот согласился бы, но это так называемое объяснение ничего не сказало бы о причине именно *его* болезни именно *сейчас*: ведь бактерии окружают всех нас постоянно, так почему не заболел его сосед или почему болезнь не приключилась в прошлом году? Логика, как мы видим, безупречна. В отличие от медицинской науки, институт колдовства дает ответы на насущные вопросы «почему именно я?» и «почему именно сейчас?».

Эта книга о колдовстве – замечательное чтение; она по заслугам ценится как одна из немногих книг, предложивших такую программу для исследования и анализа, которая прожила более полувека со дня публикации. Она дает нам редкое глубинное проникновение в систему знаний традиционного народа и показывает, как складывается эта система, как она придает смысл миру и объясняет необычные события. Будь Эванс-Причард смелее идеологически, он мог бы сравнить институт колдовства с религиями вроде христианства. Книга также показывает, как институт колдовства помогает социальной интеграции. Обычно люди, обвиненные в колдовстве, принадлежат к политически слабым линиджам (никому не пришло бы в голову обвинить князя). Автор подчеркивает, что институт функционирует как предохранительный клапан, который переводит недовольство и фрустрацию с социального порядка (а его изменить чрезвычайно сложно) на конкретных людей, ставших козлами отпущения. Большинство последующих книг о колдовстве в Африке, особенно опубликованных в 1950-е годы, целиком являются структурно-функционалистскими. Их авторы делают акцент на том, что в вирилокальных обществах обвиняемыми в колдовстве часто становятся женщины, которые являются чужаками, не имеющими в поселении мужа убедительной политической поддержки. Эванс-Причард предлагает более богатую картину, дополняя функционалистский анализ живым описанием локаль ных жизненных миров.

К сожалению, многие из тех, кто никогда не читал саму книгу, знают о ней из вторичных источников и потому считают, что это выполненное в снисходительном тоне функционалистское описание первобытных людей, которые верят в несуществующие явления. Главным виновником такого искаженного понимания этой книги стал философ Питер Уинч. Он опубликовал очень

спорную работу «Идея социальной науки и ее отношение к философии» [Winch, 1958], где сделал Эванс-Причарда одним из главных своих оппонентов. Уинч обращается к обильным примечаниям, рассыпанным по тексту книги об азанде, в которых автор выражает точку зрения, что колдунов, очевидно, не существует. В приложении Эванс-Причард выделяет три вида знания: мистическое знание, основанное на вере в невидимые и не поддающиеся проверке силы; знание, соответствующее здравому смыслу, основанное на житейском опыте; и научное знание, основанное на положениях логики и экспериментальном методе. Вторая, количественно наибольшая, категория свойственна азанде и англичанам, последняя существует только в современных обществах, а первая типична для обществ, где верят в колдовство. Уинч утверждает, что две системы знания – английскую и азанде – нельзя ранжировать подобным образом, что на самом деле их вообще нельзя сравнивать. Любое знание производится социально, продолжает он, и упоминает о широко распространенном суеверном отношении к метеорологии как о современном эквиваленте верований азанде. Иными словами, Уинч рассматривает научное знание наравне с другими формами знания как разновидность знания, произведенного культурой.

Хотя критика книги Эванс-Причарда строится не на пустом месте, как я показал, она не отдает должное его новаторскому и в значительной степени непредвзятому описанию незападной системы знания. Как бы то ни было, книга Уинча послужила толчком к широкой дискуссии о рациональности и релятивизме. В 1960-е и последующие годы она стала источником вдохновения для авторов нескольких книг и диссертациий, а также для ряда конференций. Свой вклад в дискуссию внесли антропологи, социологи и философы.

Критика в адрес Эванс-Причарда содержала несколько не связанных между собой вопросов, по меньшей мере три. Первый и второй касаются методологических возможностей и ограничений. Третий относится к природе знания и является антропологическим в философском смысле. Первый: возможно ли сделать перевод одной системы знаний в другую, не исказив смысл введением понятий, изначально чуждых этому «другому» миру представлений? Второй: существует ли независимый от контекста или нейтральный язык для описания систем знания? Третий: является ли мышление принципиально одинаковым у всех людей? Возможно, окончательных ответов ни на один из этих вопросов и нет, и все же (а возможно, как раз поэтому) они сохраняют свою актуальность. Нужно помнить, что сам Эванс-Причард критиковал дихотомию между логическим и

пралогическим мышлением, предложенную Леви-Брюлем, и неоднократно подчеркивал, что азанде так же рациональны, как и жители Запада, но в случае колдовства они в своих логичных и рациональных рассуждениях исходят из посылок, которые в конечном счете ошибочны. Вопрос Уинча состоял в том, существуют ли общие, безусловные критерии для оценки исходных посылок и аксиом, и он отвечал, что так не бывает, поскольку сами по себе аксиомы создаются людьми и поэтому не являются истинными в совершенном, внеисторическом смысле.

Здесь стоит упомянуть так называемые социологические исследования науки и технологий (Science and Technology Studies – STS), быстро растущую с 1980-х годов область исследований. В работах этого типа западные наука и технология рассматриваются как культурные продукты, и большинство ученых из данной области придерживаются так называемого принципа симметрии. Он означает, что для объяснения успехов и неудач следует использовать одинаковую терминологию и одинаковые аналитические методы. Другими словами, мы смотрим на науку как на социальный факт, а не как на истину или ложь. Сходным образом большинство антропологов сказали бы, что наша задача состоит в понимании «других», без вынесения суждений о том, правы они или не правы.

Классификация и загрязнение

К сожалению, мы вынуждены оставить богатую традицию антропологического исследования колдовства и увлекательную дискуссию о рациональности. Другой, не менее интересный, путь постижения иных систем мышления и знания – изучение классификаций. Все народы осознают, что в мире существуют разные вещи и люди, но подразделяют их различными, локально специфичными способами.

В 1903 г. Дюркгейм и Мосс опубликовали книгу о первобытных классификациях, которая в значительной степени опиралась на данные по австралийской этнографии. Они утверждали, что существует связь между классификацией природных явлений и социального порядка [Durkheim, Mauss, 1963 [1903]]. Эту связь исследовали следующие поколения антропологов, но исторически сложившееся различие между европейской социальной антропологией и американской культурной антропологией проявилось и здесь. Американская антропологическая традиция в целом менее социологически ориентирована, в ее рамках символические системы часто исследуются как автономные сущности, вне связи с социальными

условиями. Гирц как-то написал, что если общество интегрировано «каузально-функциональным способом», то культура интегрирована «логико-смысловым способом», и поэтому ее можно изучать независимо от социальных условий. Для социальной антропологии (и, по совести говоря, для многих американских антропологов) такое разграничение неудовлетворительно, поскольку основная задача этой традиции состоит в понимании символических миров через их связи с социальной организацией. Власть, политика и технологии, с одной стороны, и производимое в обществе знание – с другой, неизбежно влияют друг на друга.

Из множества книг о классификации и обществе, которые были опубликованы со времен Дюркгейма и Мосса, две были особенно важными. Исследователи и студенты возвращаются к ним снова и снова, и хотя обе впервые были изданы в 1960-е годы, они не устарели по сей день.

Мэри Дуглас училась у Эванс-Причарда и проводила полевую работу среди народа леле в районе реки Касаи (южное Конго, затем Бельгийское Конго) в 1950-х годах. Она выпустила монографию о леле, но гораздо больше она известна своими поздними теоретическими работами. Книга «Чистота и опасность» [Douglas, 1966], в частности, оказала почти беспрецедентное влияние на антропологические исследования мышления и социальной жизни. В ней сочетались импульсы родного для Дуглас британского структурного функционализма и французского структурализма, с которым она рано познакомилась отчасти благодаря полевой работе в той части Африки, где большинство исследователей составляли французы. Главная идея книги почерпнута у Дюркгейма и Мосса и заключается в том, что классификация природы и тела отражает представления общества о самом себе. Однако основной интерес Дуглас заключался в объяснении *загрязнения*, классификационной нечистоты и ее следствий, а одна из центральных глав книги была посвящена обсуждению пищевых запретов в Ветхом Завете. «Не подходящие» животные считаются непригодными для еды; к ним относятся среди прочих морские животные без плавников и, как известно, свинья. У свиньи раздвоенные копыта, но она не жует жвачку – для животных этого типа нет подходящей категории. Это-то и делает ее грязной.

Теория Дуглас максимально далека от интерпретации священных коров, предложенной Марвином Харрисом. Он утверждал даже, что нечистота свиньи в Западной Азии объясняется объективными факторами, а именно опасными для людей микробами, которые могут оставаться в плохо

приготовленной свинине. Дуглас относится к объяснениям такого рода так же, как Леви-Стросс к Малиновскому. По Леви-Строссу, ориентированный на практику Малиновский считал культуру не более чем «колоссальной метафорой пищеварительной системы». Для теории Дуглас определяющей является связь между устройством общества и устройством классификационных систем. Среди прочего она обращается к примерам святых мужчин и женщин в индуизме и христианстве, переворачивавших общепринятые представления о чистоте и нечистоте, чтобы подчеркнуть свою отрешенность от этого мира. Дуглас упоминает христианскую святую, которая пила гной из зараженных ран, поскольку личная чистота несовместима со статусом святой женщины, а кроме того, индийских садху, известных такими трансгрессивными практиками, как питье из человеческих черепов, поедание испорченной еды, спанье на гвоздях и т. п.

Об идеологическом статусе *аномалий*, явлений, которые не вписываются в общий ряд, необходимо заботиться во избежание загрязнения всей классификационной системы. Если этого не сделать оперативно, они будут угрожать общественному устройству. В природе, как и в обществе, должен быть порядок. Свою самую известную аномалию – африканского панголина – Дуглас взяла из своей этнографии леле. Это лесное животное относится к млекопитающим, но у него, как у рыбы, есть чешуя, и оно рожает одного или двух детенышей, как человек. Леле окружили панголина огромным количеством правил и запретов, чтобы держать его под контролем. Его можно есть, но только в исключительных случаях; близкого контакта с ним обычно советуют избегать. В подгруппу аномалий попадают явления, известные как *то, что не на своем месте*[10], т. е. предметы, действия или идеи, которые появляются в «неправильном» контексте. Типичный пример – человеческие волосы, обычно весьма эстетичные на голове, но отвратительные в тарелке с супом.

Дуглас не пишет о юморе, но нетрудно заметить, что практически все смешное принадлежит к той же категории, что и волосы, плавающие в супе: пуант шутки почти всегда связан с неверной контекстуализацией. Возможно, именно поэтому Гирц однажды написал, что понять другую культуру – это как понять шутку. Если кто-то способен смеяться над шутками туземцев, значит, он усвоил местные представления о правильной и неправильной контекстуализации. Это свидетельство глубокого понимания чужой культуры.

Дуглас критиковали за то, что в своем анализе она уделяла чрезмерное внимание социальной интеграции. Как и Гирц, чье

понятие культуры подразумевало, что все кусочки пазла культуры идеально встанут на свое место, Дуглас предполагает, что общество и системы знания упорядочены и соответствуют друг другу. Не исключено, что она может быть и права. Классификационные системы меняются – есть много секуляризованных евреев и мусульман, которые едят свинину, – и, несомненно, существуют бóльшая вариативность и более выраженные конфликты, особенно в сложных обществах, чем готова признать Дуглас. Но сама эта вариативность также подтверждает валидность модели Дуглас. Когда хорошо образованные марксисты-ленинисты из Северной Европы, верные принципу «самопролетаризации», в 1970-х годах становились чернорабочими, они переворачивали господствующие классификации, пытаясь таким образом изменить сам идеологический фундамент общества. В сегрегированном по расовому признаку обществе, каким является американский Юг, редкий поступок будет более радикальным (и политически, и с точки зрения классификации), чем вступление в брак с человеком, кожа которого имеет иной цвет. Оба этих примера показывают, что сознательное пересечение границ служит подтверждением реальной силы доминирующего способа классификации.

Идеи Дуглас об особенностях того, что находится не на своем месте, об аномалиях, загрязнении и аналогиях между телом, природой и обществом оказались исключительно плодотворными. Чтобы проиллюстрировать эту плодотворность, в следующей главе будет кратко описано, как можно применить некоторые из этих идей к мультиэтническим обществам.

Неприрученная мысль

Другой незаменимой книгой о классификации и обществе является шедевр Леви-Стросса «Неприрученная мысль» [Lévi-Strauss, 1966 [1962]]. Как и Дуглас, Леви-Стросса вдохновляли идеи Дюркгейма и Мосса, но им также двигало желание раз и навсегда опровергнуть теорию Леви-Брюля о пралогическом мышлении. Однако уже в первой главе становится очевидно, что Леви-Стросс гораздо ближе к своему предшественнику, чем можно было бы ожидать.

Главная тема «Неприрученной мысли» – тотемизм. Это загадочное явление на протяжении более 100 лет было предметом многих антропологических гипотез и теорий. Тотемизм можно определить как форму классификации, посредством которой индивиды и группы (например, кланы)

устанавливают особую, часто основанную на мифах связь с определенными природными объектами, обычно животными или растениями, но также, например, с горами или явлениями вроде грозы. Группы или отдельные люди имеют конкретные обязательства перед тотемом: таковым, скажем, может быть запрет на употребление его в пищу. Тотем может давать защиту, часто группы берут себе имя по своему тотему и иногда идентифицируют себя с ним («члены клана орла смелы и благородны»). Тотемизм особенно распространен в традиционных обществах обеих Америк, Африки и Океании. Множество альтернативных объяснений тотемизма было предложено задолго до Леви-Стросса. Шотландский адвокат МакЛеннан, первым предложивший теорию тотемизма (в 1869 г.), рассматривал его просто как форму первобытной религии, однако позднее его чаще стали трактовать более утилитарным образом: тотемические животные и растения почитались потому, что были экономически полезны. Так, например, считал Малиновский.

Резко порывая с этими идеями, Леви-Стросс разработал теорию тотемизма, которая видела в этом явлении форму классификации, охватывающую и природное, и социальное измерения, и таким образом делала его частью системы знания об обществе, а не функциональным результатом некой экономической адаптации. Хотя Леви-Стросс выражает признательность Рэдклифф-Брауну, на самом деле его теория была полностью самостоятельной. Тотемические животные почитались не потому, что они «хороши, чтобы кушать», а потому, что «хороши, чтобы думать»[11]. Имеющиеся у племени природные тотемы связаны с социальными системами кланов или других внутренних структур таким образом, что связи между тотемами метафорически согласуются со связями между социальными группами. Тем самым тотемизм устраняет пропасть между природой и культурой, при этом углубляя знание о них обеих.

Следовательно, смысл «неприрученного мышления» не в том, чтобы быть полезным или функциональным (или даже эстетически приятным), а в том, чтобы быть мышлением. Это ясно показано в главе «Наука о конкретном», которая служит введением в книгу. В ней Леви-Стросс проводит важное различие между *le bricoleur* и *l'ingenieur*, между *бриколажем* (ассоциативным, нелинейным мышлением) и *проектированием*[12] (логическим мышлением) – двумя стилями мышления, которые он связывает соответственно с традиционным и модерным обществами. Вопреки утверждениям многих ученых, включая Леви-Брюля, не существует качественной разницы между «первобытным» и

«современным» мышлением. Разница заключается в том исходном материале, который каждое из них имеет в распоряжении. Если современный «инженер» строит абстракции на основе других абстракций (письмо, числа, геометрические рисунки), то традиционный «бриколер» создает абстракции с помощью тех физических предметов, которые может непосредственно наблюдать (животные, растения, камни, реки и т. д.). Если современный человек зависит от письма как «костыля для мысли», то его коллега в традиционном обществе пользуется любым подручным материалом для помощи в когнитивной деятельности. Французское слово *bricoleur* можно перевести как «мастер на все руки», импровизатор с богатым воображением, создающий новые объекты, смешивая старые, которые оказываются под рукой. Чтобы проиллюстрировать контраст между этими двумя стилями мышления, Леви-Стросс упоминает о музыке и поэзии как культурных явлениях современности, в которых по-прежнему проглядывает «неприрученное» мышление.

Несмотря на то что «Неприрученная мысль» начинается с резкого противопоставления «их» и «нас» и во всех последующих главах речь идет о культурных различиях, подлинная цель этой книги – доказать, что человеческое мышление везде работает одинаково, даже если мысли выражаются по-разному. Следовательно, экспериментальная наука, которая, в отличие от «науки о конкретном», четко отделяет ощущаемое (*le sensible*) от умопостигаемого (*l'intelligible*), оказывается частным случаем более общего неприрученного мышления. Но тогда становится ясным и то, что дистанция между Леви-Строссом и Леви-Брюлем гораздо меньше, чем обычно полагают. Как и его знаменитый последователь, Леви-Брюль считает пралогическое мышление фундаментальным, а мышление логическое – усовершенствованием или частным случаем этого главного стиля мышления.

Мышление и технологии

Историк культуры Льюис Мамфорд однажды заметил, что самое авторитарное, эффективное и социально репрессивное изобретение, которое когда-либо создал человек, – это не паровая машина и не пушка, а часы. Он имел в виду их социальное измерение: часы синхронизируют, стандартизируют и объединяют людей, где бы они (часы) ни существовали и ни уважались. Верное или ошибочное, наблюдение Мамфорда указывает на способность технологии придавать форму и направление мыслям и действиям человека, если имеется

подходящий социальный и культурный контекст. (Часы, естественно, могут быть просто модным украшением в обществах, которые не испытывают потребности в синхронизации.)

Присмотримся к часам повнимательнее. Иногда говорят, что часы первоначально появились в Европе в помощь средневековым монахам, которым сложно было соблюдать время молитвы, когда они работали в поле. Эта версия изобретения часов – наполовину правда, наполовину выдумка. Различные виды хронометров существовали задолго до средневековых монастырей, а монастырские часы регулировали не только время молитв, но и рабочее время, т. е. не особенно отличались от современных часов. Однако легко увидеть, что с распространением часов в европейских городах у них быстро обнаружились любопытные непредвиденные побочные эффекты. Часы послужили возведению пунктуальности в статус добродетели. Они поощряли расторопность, поскольку теперь дела можно было планировать и синхронизировать так, как раньше и представить было нельзя. В конце концов, часы стали незаменимыми для горожан: им нужно следить за временем, чтобы успеть на концерт или в театр, назначать встречи и – все чаще – во время работы. Благодаря бестселлеру Давы Собел «Долгота» в последние годы много внимания уделялось идее, что точное деление глобуса на части в соответствии с долготой стало возможным только после изобретения механических часов с минимальным отклонением. В сочетании с западным календарем часы служили разделению времени на абстрактные единицы и установлению *линейного восприятия времени*. При таком восприятии время можно определить как линию, на которой отрезок любой длины (год, месяц, час и т. п.) идентичен другому отрезку той же длины независимо от того, где мы его отмеряем. Время часов и календаря можно назвать *абстрактным временем*, оно противостоит *конкретному времени*, господствующему в большинстве обществ, не подчиненных действию часов и календарей. При временно́м режиме, основанном на конкретном времени, оно измеряется сочетанием проживаемого личного времени, внешних событий и социального ритма (смена дня и ночи, сельскохозяйственных сезонов и т. п.). Соответственно длина такого временного отрезка, как час, может меняться.

Время часов – внешнее, оно существует независимо от происходящих событий; так же как термометр измеряет температуру без учета субъективного переживания жары или холода, а при измерении расстояния не принимается в расчет субъективное ощущение пройденного пути. Километр – это километр (примерно 0,62 мили) везде, в любое время. Даже если

все знают, что пять минут могут быть мгновением или вечностью (как, скажем, в кабинете стоматолога), а при температуре +20 °C может быть тепло, если войти в дом в зимний день, и холодно, если сидеть в кресле раздетым после душа, в западных обществах принято считать, что количественные измерения таких явлений более «истинны», чем субъективный опыт. Эти идеи стандартизации чужды традиционным обществам и составляют неотъемлемую часть модерности, которая строится вокруг таких институтов, как социальное планирование, вера в прогресс, демографическая статистика и страстное стремление контролировать природу. Время, которым в традиционном обществе не *владеют*, а в котором *живут*, в современных модерных обществах является дефицитным ресурсом. Оно овеществилось настолько, что исторически заботой рабочего движения стала борьба за сокращение рабочего дня, а в конце 1990-х годов появились общественные движения за «медленные города», «медленную еду» и просто «медленное время».

Технологическое изменение, которое особенно интенсивно изучают с точки зрения его связи с мышлением, – это возникновение письма. Леви-Стросс почти не пишет об этом, но основание для противопоставления инженера бриколеру – того же рода, что и основание для противопоставления письма не-письму. Джек Гуди, особенно в работе «Приручение неприрученной мысли» [Goody, 1977], утверждал, что для понимания когнитивного контраста, о котором говорит Леви-Стросс, необходимо изучить переход к грамотности и различия между письменными и бесписьменными обществами. Среди прочего Гуди утверждал, что научный анализ и систематическое критическое мышление невозможны без письма. С его идеей, что переход к грамотности был важнейшим водоразделом в культурной истории, многие спорили, и сам Гуди неоднократно ее переиначивал. Единственное, с чем согласны все, – это с тем, что письмо необходимо для кумулятивного роста знания и что оно позволяет отделить высказывание от его контекста.

Часть критики в адрес Гуди была слишком пристрастной. Хотя существует множество исключений и любопытных «промежуточных форм» (общества, где грамотность так или иначе ограничена) и хотя местные условия различаются гораздо сильнее, чем может предсказать общая теория, письмо в целом значительно влияет на стили мышления. «Греческое чудо», т. е. переход от мифологического мышления к философскому в восточной части Средиземноморья (одновременно со сходными событиями в Индии и Китае), связано с развитием письменности на основе алфавита, даже если это было не единственной его

причиной. Несмотря на то что древние философы уделяли большое внимание риторике, т. е. ораторскому мастерству, они критиковали сочинения друг друга и обнаруживали логические ошибки в аргументах друг друга – часто спустя одно или даже несколько поколений. Письмо необязательно делает людей более «умными» (это сложное понятие). Оно – костыль для мышления, устраняющий нужду в постоянной тренировке памяти. Оно экстернализирует мысли и благодаря этому помогает размещать их где-то вне головы. Кроме того, когда человек пишет, его мышление, вероятно, работает по иным схемам, чем во время устного общения. Эту особенность исследовал, например, философ Жак Деррида. Хотя между писаной историей, основанной на архивных материалах, и мифами есть немало сходств, существуют и различия – в том, что касается фальсифицируемости, датировок и установления причинно-следственных связей.

Грамотность словесная часто сопровождается грамотностью арифметической. Финикийцы, купцы-мореплаватели, были известны древнему миру как прекрасные бухгалтеры. Не стоит недооценивать значения тщательной бухгалтерии для торговли, бизнеса и обмена в целом. И здесь технология имела социальное и когнитивное значение, хотя, чтобы видеть полную картину, нужно учитывать местные особенности. Современные компьютеры позволяют нам делать вычисления ошеломительной сложности за поразительно короткое время: некоторые полагают, что имеют адекватное представление о том, что такое миллиард, но попробуйте представить, что жизнь здорового человека, который хорошо питается, в среднем длится 2,2 млрд секунд! В то же время калькуляторы и компьютеры могут привести к тому, что мы разучимся совершать даже простые вычисления без их помощи. Калькулятор, безусловно, влияет на способность школьников научиться умножать двузначные числа столбиком, а оцифровывание цен в супермаркетах означает, что кассирам больше не надо помнить наизусть стоимость товаров в своем магазине. Термометры, книги, калькуляторы и другие похожие устройства создают абстрактные стандарты и приводят к экстернализации и стандартизации определенных типов знания.

На практике это не вопрос «или – или». Часто говорят, что люди не способны посчитать больше чем до четырех без помощи приспособлений вроде цифр, камешков или чего-то другого. Однако мы знаем, что очень многие традиционные народы, например в Меланезии, могут считать точно, оперируя при этом большими числами. Для этого используются не только пальцы рук и ног, но и другие части тела. Некоторые могут сосчитать до

70 и дальше, не привлекая никаких средств, кроме тела. Иными словами, четкого разграничения между народами, которые имеют в распоряжении только память, и теми, которые могут перенести свои мысли на бумагу, нет. Существует много разных мнемотехник, и хотя буквы и числа являются, возможно, из них самыми важными, они не единственные.

Эти рассуждения приводят меня к теме музыки – области близкой, но теоретически менее разработанной. Колоссальная сложность, характеризующая симфонии Бетховена и Малера, была бы недостижимой, если бы эти композиторы не жили в обществе, где за несколько веков сложилась система точной записи музыки – нотация. Гармония гораздо реже встречается в обществах, где нот нет, чем в тех, где они есть. А если музыку можно прочитать, значит, ее можно сыграть, даже если ты никогда прежде ее не слышал. Параллель с письмом и цифрами очевидна: высказывание экстернализировано и «заморожено», отделено от того, кто его создал. Оно зафиксировано и, значит, может в таком виде быть оценено по достоинству в любом месте в любое время.

Завершая этот раздел, я позволю себе упомянуть явление, которое будет обсуждаться в следующей главе, правда, с несколько иной точки зрения – я имею в виду национализм. Без письменности он был бы попросту невозможен. В одной из самых цитируемых книг, посвященных формированию национального самосознания, Бенедикт Андерсон [Anderson, 1983] показывает, что решающим условием возникновения националистического мышления и национальной идентификации было появление книгопечатания. До изобретения печати книги стоили дорого и в частных домах были редкостью. Большинство книг в Европе были написаны на латыни. Когда во второй половине XV в. книги стали постепенно дешеветь, сразу же появились новые рынки книжной продукции, ориентированные на новых потребителей: приобрели популярность книги о путешествиях, романы, трактаты и научно-популярные издания. Поскольку для печатников (которые часто выступали и издателями) важны были доходы, все больше книг издавалось на местных языках. Таким образом происходила стандартизация национальных языков, и, скажем, жители Гамбурга могли читать в точности те же тексты, что и жители Мюнхена. Всеобъемлющая стандартизация культуры, явленная в национализме, не стала бы возможной без модерных средств массовой информации, таких как печатная книга и (позднее) газета. Поэтому можно сказать, что письменность повлияла не только на наши представления о мире, но и на наши представления о нас самих. Благодаря этой технологии мы можем

представить себя принадлежащими к тому же народу, что и миллионы других людей, которых мы никогда в жизни не встретим.

Рекомендуемая литература

Дуглас М. Чистота и опасность: Анализ представлений об осквернении и табу / пер. с англ. М.: КАНОН-Пресс-Ц; Кучково поле, 2000.

Леви-Стросс К. Первобытное мышление / пер. с фр. М.: Терра – Книжный клуб; Республика, 1999. (Библиотека философской мысли).

Goody J. The Domestication of the Savage Mind. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Глава 9. Идентичность

Ни одна область антропологии не вызывает большего интереса среди широкой публики, чем та, что занимается исследованиями идентичности или, если использовать более точный термин, *идентификации* (ведь мы вообще-то изучаем непрерывный процесс, а не какую-то вещь, которой владеют либо не владеют люди). Интерес к этничности, культурной и национальной идентичности, культурным изменениям и политике идентичности за последние несколько десятилетий чрезвычайно возрос во всем мире. Такие темы, как мультикультурализм, политизация религии, гибридные культуры, предотвращение дискриминации, соотнесение культурной специфики с универсальностью прав человека, национальное самоопределение и судьба коренных народов, стали главной заботой почти во всех странах мира – как проблемы политические, личные и, конечно же, исследовательские. Вклад антропологов в изучение этих вопросов в разных странах различен, но когда дело касается осмысления идентичностей и групповой динамики, важность антропологии как исследовательской дисциплины не вызывает сомнений. Исследования этничности, национализма, проблем меньшинств и культурной гетерогенности на протяжении десятилетий были в цент ре внимания антропологии, и антропологическая перспектива в постановке этих вопросов оказала большое влияние на то, как они понимаются в обществе. В некоторых странах антропологи очень заметны в публичной сфере, они постоянно участвуют в дискуссиях по вопросам культурных изменений, положения мигрантов, прав меньшинств и т. д.

В этой главе я постараюсь устоять перед искушением углубиться в обсуждение новейших исследований идентификации и покажу на ряде примеров некоторые методы работы антропологов в этой области. В результате, я надеюсь, мы сможем увидеть, как ставшие классическими работы помогают понять современные явления.

Социальная идентичность

Говоря об идентификации (или идентичности) в антропологии, мы всегда имеем в виду *социальную* идентификацию. В философии идентичности этот термин используется иначе, а в обыденной речи «идентичность» может иметь отношение как к отдельному человеку, так и к социальным

группам. Социальная идентификация связана с тем, с какими группами соотносит себя человек, как люди устанавливают и поддерживают невидимые, но социально значимые границы между «нами» и «ими». Вообще-то эта тема исследовалась антропологами на протяжении 100 лет, хотя мода на понятие «идентичность» появилась только к концу 1970-х годов. В социологии Дюркгейма, на которую во многом опирается наша профессиональная традиция, групповая интеграция считалась одной из главных проблем.

В течение последних десятилетий вопросы идентичности приобрели такую значимость в антропологии из-за того, что они стали важными с социальной, культурной и политической точек зрения в тех обществах, которые мы изучаем. И речь идет не только о таких очевидных вопросах, как этническая и национальная политика, религиозное возрождение и борьба меньшинств за свои права. Феминизм и движение за гражданские права в США в свое время, видимо, были такими же важными социальными движениями, как новые национально-освободительные движения в колониях после Второй мировой войны. Все эти движения демонстрировали сходное понимание идентичности: они определяли группу как набор людей с общей идентичностью, основанной на гендерной принадлежности, цвете кожи или месте жительства (гражданстве), и боролись за пересмотр смысла и значимости их собственной групповой идентичности. Быть женщиной, чернокожим или жителем определенного государства теперь означало нечто другое, чем раньше.

В сложном обществе обеспечивать человеку чувство принадлежности могут многие социальные идентификации, например язык, место проживания, родство, гражданство, этническая принадлежность, семья, возраст, образование, политические взгляды, гендерная принадлежность, сексуальная ориентация, классовая и религиозная принадлежность. Самыми главными из них являются гендер и возраст: нет таких обществ, где бы гендер и возраст не были социально значимы. Любая из этих идентификаций дает человеку верное чувство принадлежности к группе. В некоторых обществах, таких, например, как сегментарные линиджные общества, значимыми являются сегменты клана; у городского жителя чувство причастности может вызывать его микрорайон, а для некоторых людей профессиональная идентичность может быть важнее национальной. Легко увидеть, что для упорядочения внешне хаотичного клубка идентификаций нужно проделать серьезную теоретическую работу.

Культура и идентификация

Настоящий интерес к проблемам этнической идентификации возник у антропологов к концу 1960-х годов. Это произошло благодаря работе антропологов разных направлений, но самый весомый вклад, безусловно, внесли Фредрик Барт и его сотрудники. В 1969 г. был издан сборник под редакцией Барта «Этнические группы и социальные границы» [Barth, 1969], куда вошли статьи нескольких скандинавских антропологов. Теоретическая перспектива, лежащая в основе сборника, серьезно повлияла на трансформацию доминирующих подходов к изучению этнической идентичности. До выхода этого сборника групповые идентичности людей считались само собой разумеющимися. Человек был X или Y, потому что был носителем определенной культуры и принадлежал к конкретной социальной группе – и это все, что нужно было знать. Барт и его соавторы представили более динамичную модель этничности, которая показывала, что границы между группами совсем не такие четкие и очевидные, как предполагалось раньше.

А главное, между культурой и этнической идентичностью нет простого соответствия, хотя многие по-прежнему считают, что есть. Существуют этнические группы, в рамках которых наблюдается высокая степень культурной вариативности, а бывает, что этнические группы с четкими границами в культурном отношении почти не различаются. Часто по ключевым показателям различия внутри группы оказываются сильнее, чем между группами. Недавний наглядный пример – отношения между группами, или национальностями, входившими в состав Югославии. В первой половине 1990-х годов три самые крупные группы – боснийцы, сербы и хорваты – оказались в состоянии войны, а журналисты, политики и дипломаты в один голос твердили об этнической природе этого конфликта и о том, что его можно объяснить культурными различиями и застарелой враждой. Это неверно. Конфликт возник относительно недавно, и причины его никак не связаны с культурными различиями. Во многих отношениях различия между городом и деревней были значительнее, чем, скажем, между сербами и хорватами, живущими на одной территории. За 30 лет до сербо-хорватской войны Харальд Эйдхейм показал, что культурные различия между саамами и норвежцами, живущими на побережье в субарктической губернии Финнмарк, минимальны, хотя в социальном отношении этнические границы остаются исключительно важными. Неформальные социальные контакты между саамами и норвежцами очень редки, они живут

изолированно друг от друга, и при этом внешнему наблюдателю нелегко обнаружить различия в их образе жизни.

На практике значение имеет не то, какие имеются объективные культурные различия между группами (или внутри них), а то, какие между группами существуют отношения. Правда, важную роль в этих отношениях играет *восприятие* различий. В идеологическом отношении оказывается важно поддерживать негативные стереотипы о других, т. е. стандартизированные и уничижительные представления об ином образе жизни. Некоторые воинствующие феминистки утверждают, что все мужчины – потенциальные насильники; европейские активисты правых взглядов считают всех эмигрантов либо паразитами на теле государства, либо религиозными империалистами, а на побережье Финнмарка в начале 1960-х годов среди этнических норвежцев распространено было представление, что саамы грязные и что все они горькие пьяницы. Идентичность строится скорее не на основании реально существующих различий, а на различиях, которые становятся социально значимыми постольку, поскольку люди их выделяют, и даже если эти различия полностью или частично выдуманы, действуют так, как если бы те на самом деле существовали.

Хотя сегодняшний интерес к идентичности типичен именно для современных обществ, сопоставимые процессы идентификации легко обнаружить и в традиционных обществах. К примеру, было доказано [Arens, 1978], что европейцы на протяжении долгого времени верили, будто многие африканские народы практикуют каннибализм, поскольку об этом путешественникам рассказывали их *соседи*. На самом деле маловероятно, чтобы в обозримом прошлом каннибализм существовал в Африке как культурный институт.

Реляционная и ситуативная идентичность

Идентичность выстраивается как через установление субъективно переживаемых сходств с другими (с кем человек себя идентифицирует), так и через установление различий. Иными словами, для любой идентификации необходимо *противопоставление*. Без другого я не могу быть собой; без других мы не можем быть нами. Если мы согласны с тем, что группы и сообщества не являются природной данностью, возникают вопросы: почему формируются именно эти сообщества, а не другие; почему одни становятся исключительно важными, а другие не становятся; и почему человек меняет свою групповую принадлежность в зависимости от ситуации?

На последний вопрос есть простой ответ. Причина, по которой меняется групповая принадлежность, состоит в том, что идентичность имеет *относительный* и *ситуативный* характер. Поскольку определить самого себя можно только по отношению к другим, вполне логично, что идентичность меняется в зависимости от того, с кем в данный момент общается человек. Этот аспект идентичности хорошо описывает социологическая теория ролей, которая подчеркивает, что любой человек без исключения может быть многими разными «личностями»: отцом, сыном, коллегой, любителем джаза и т. п. У большинства людей независимо от культуры складываются особые и многогранные отношения с родителями. Эти отношения длятся до смерти родителей, которым их дети кажутся маленькими, даже если тем уже за 50. Соответственно человек может быть молодым по отношению к своим родителям, старым по отношению к своим детям, женщиной – по отношению к мужчине, горожанином – по отношению к деревенским жителям, южанином – по отношению к северянам и азиатом – по отношению к африканцам.

В антропологии реляционный аспект групповой идентификации часто исследуется посредством изучения социальных ситуаций. Чтобы выяснить групповую принадлежность человека, надо понаблюдать за многочисленными ситуациями, где он вступает в контакт с другими людьми. Тогда постепенно можно получить картину, или модель, групп, в которые он входит, и определить степень их значимости для этого человека.

В конкретной ситуации часто остается неясным, какие отношения следует считать самыми важными. Представим себе деловую встречу мужчины-антрополога, работающего в испанском университете, с ливанской студенткой, которая под его руководством пишет магистерскую диссертацию о групповых конфликтах на Ближнем Востоке. Конечно, их отношения в основном определяются как отношения преподавателя и студента, однако трудно поверить, что национальная принадлежность студентки, ее этническое или религиозное происхождение, гендер и тема магистерской работы никак не влияют на эти отношения. Работающие женщины в западных обществах часто жалуются на то, что к ним относятся скорее как к женщинам, чем как к коллегам. Другими словами, их гендерной идентичности отдается приоритет в ситуациях, в каких сами они считают ее нерелевантной. В подобных случаях могут происходить *переговоры по поводу определения ситуации*, в начале которых определения участниками друг друга плохо согласуются. На конференции по вопросам идентичности, прошедшей

несколько лет назад в одной из стран Северной Европы, социолог пакистанского происхождения, работающий в Швеции, спросил присутствующих: «Кто я для вас? Пакистанец? Мигрант? Социолог-мигрант? Или просто социолог?». Совершенно ясно, что ему бы хотелось быть в глазах других просто социологом. Но это не от него зависит. Идентичность создается как изнутри, так и извне, когда наши собственные представления о себе встречаются с восприятием нас другими людьми.

Идентичность императивная и выбранная

В знаменитой модели этничности Барта есть парадокс, на который часто указывают, состоящий в том, что этничность одновременно является императивной и ситуативной. Она, следовательно, может быть одновременно навязана и выбрана, что с логической точки зрения кажется невозможным. Ответить на эту критику легко. Этническая идентичность императивна в том смысле, что редко можно освободиться от нее полностью: если ты нуэр, тробрианец, сикх или англичанин, ты всегда им останешься. В принципе, я могу принять решение говорить с завтрашнего утра только на немецком, но я не могу сделать так, чтобы норвежский перестал быть моим первым языком, и не могу заставить всех вокруг прекратить считать меня норвежцем. Однако можно проводить стратегические переговоры по определению ситуаций и тщательно выбирать ситуации с таким расчетом, чтобы этническая идентичность (или другие императивные идентичности, например гендер и возраст) были более или менее несущественными.

Тем не менее в определенных обществах и в определенные исторические периоды бывает почти невозможно избежать этнической идентификации. Она происходит извне, от задающих тон в обществе более влиятельных групп или государства. Такая стигматизированная группа мигрантов, как живущие в Западной Европе сомалийские беженцы, вряд ли может избежать того, чтобы считаться прежде всего сомалийцами, – до тех пор пока влиятельные правозащитные организации не начнут терпеливо и продуманно трудиться, чтобы произошли соответствующие изменения в государственной политике и общественном сознании. Мигрантам из других европейских стран, которые не отличаются от большинства внешне и к которым не относятся таким уничижительным образом, легче «спрятать» свою этническую идентичность. Обычно в обществах, где политика серьезно этнизирована, как на Фиджи или Маврикии, этническая идентичность становится первым, на что обращают внимание при

встрече с новым человеком. В подобных случаях этническая идентичность скорее императивна, чем ситуативна, а вернее, возможности для ситуационного выбора оказываются гораздо более узкими. (Отметим, что этничность необязательно связана с особенностями внешности: хорваты, сербы и боснийцы выглядят одинаково.)

Проблема принуждения и выбора, императивного и ситуативного, довольно сложная. Скандинавскую школу исследований этничности критикуют за переоценку роли индивидуального выбора и за недостаточное внимание к внешнему давлению и угнетению при изучении идентичности. Это обвинение отчасти справедливо, однако стоит добавить, что понятие «этническая стигма» ввел Эйдхейм и что многие антропологи, работавшие в рамках ситуационного подхода, боролись со структурным насилием, активно участвуя в международном движении за права коренных народов.

Какую часть «багажа идентичностей» выбирает сам человек, а какую – навязывает ему окружение? Принято считать, что принадлежность к некоторым группам, связанным с родством, этничностью, языком и гендером, является императивной (навязанной), а принадлежность к другим группам выбирается относительно свободно. Однако существуют хитрые переходы от одного к другому, запутанные случаи и промежуточные зоны, которые затрудняют проведение четкой границы. Если предметом переговоров выступает, скажем, *содержание* гендерной идентичности, насколько навязанным в таком случае является гендер (или биологический пол)? Хотя «женские бунты» ассоциируются преимущественно с современным феминизмом, они хорошо известны и в традиционных обществах. В современных западноевропейских обществах в последние несколько лет возник мощный протест против договорных браков – обычая, распространенного среди некоторых групп мигрантов (и, естественно, в странах их происхождения). Аргумент против договорных браков состоит в том, что брак должен быть основан на свободном выборе и любви. Но насколько свободен выбор, определяющий браки большинства людей в западных обществах? Все исследования показывают, что люди вступают в браки с представителями своего социального класса и носителями того же культурного милье, а отношения между супругами регулируются мощными неписаными нормами.

Разница состоит в том, что в устройство договорных браков вовлечены целые родственные группы, соединенные узами взаимного обмена, тогда как «любовь» или браки по собственному свободному выбору являются делом двух человек. Другое важное

различие состоит в том, что цена отказа от договорного брака может быть гораздо выше, чем цена жизни в одиночестве, когда нормой считаются браки по любви. Но даже во многих современных западных обществах социальная цена безбрачия может быть очень высокой. Как часто бывает в антропологии, чтобы точно оценить, какую роль играет определенная практика в жизни человека, мы должны увидеть отношения, основанные на доверии и взаимном обмене.

Императивные идентичности редко бывают полностью императивными: всегда можно переиначить их содержание или манипулировать им, а выбранные идентичности не совсем выбираются. И все-таки важно их разделять. В целом императивный элемент в традиционных обществах выражен сильнее, чем в модерных. Большинство существующих обществ представляют собой смешанные, сложные социокультурные формы с постоянными конфликтами, компромиссами и конкуренцией между тем, что можно назвать разными критериями идентичности. В большинстве мест, где живут люди, – от маленьких индонезийских кампонгов до больших колумбийских городов, от южно-африканских городков до деревушек на Аляске – происходит постоянное «перетягивание каната» между ценностями, понимаемыми как традиционные, и ценностями выбора и индивидуальной свободы. Контекст всегда локален и потому уникален, и от Борнео до Миннесоты власть традиции и реальная свобода выбора варьируются очень существенно. Тем не менее важно беспрестанно повторять и показывать, что такое напряжение между безопасностью, стоящей за традицией, и свободой, предлагаемой модерностью, универсально.

Степени идентификации

Выше я уже ставил вопрос, как получается, что определенные идентичности становятся существенно более важными, чем другие? Почему этническая идентичность имеет такое значение на Фиджи, тогда как в Алжире гораздо бóльшую роль играет религиозная идентичность, а во многих частях Великобритании важнее всех других классовая идентичность? Почему национальная идентификация так сильна в Шотландии и Эстонии и так слаба в Англии и Италии? И как подступиться к объяснению различий в идентичностях внутри одного общества? В рамках этой книги я не могу дать исчерпывающих ответов на эти взаимосвязанные вопросы. К тому же часто важнее бывает разбираться в формулировке вопроса, чем думать, будто кто-то

уже нашел на него ответ. И все-таки я предложу некоторые аналитические стратегии, которые позволяют ставить вопросы правильные и, хочется верить, продуктивные.

Степень внутренней связанности группы зависит от степени внешнего давления. Этот принцип, сформулированный в начале XX в. немецким социологом Георгом Зиммелем, иногда называют правилом Зиммеля. Этот простой принцип очень полезен и часто применяется для анализа. Во-первых, он помогает нам понять, почему групповая идентичность бывает сильной или слабой. В обществах, где различия между социальными стратами значительны, например в западном классовом обществе или в индийском кастовом обществе, групповые идентификации с классом или кастой будут предсказуемо сильными, особенно у тех, кто страдает от гнета этой системы. Люди, рожденные в этнической группе, которую веками подавляло более сильное большинство (например, цыгане), скорее всего, будут обладать явно выраженной этнической идентичностью. Правило Зиммеля действительно помогает понять, почему мусульманская идентичность в последние десятилетия стала такой значимой в глобальном масштабе, почему жители маленьких стран вроде Каталонии и Эстонии в общем имеют более сильную национальную идентичность, чем жители больших стран, таких как Германия и Испания, почему гендерная идентичность гораздо чаще ассоциируется с женщинами, чем с мужчинами, а расовая больше касается чернокожих, чем белых людей. Все это потому, что члены этих групп ощущают особенно сильное давление извне. Борьба за выживание в качестве идентифицируемой (и доминирующей) социальной сущности неактуальна для англичан со времен норманского вторжения, и отчасти поэтому жители Уэльса и Ирландии имеют гораздо более ярко выраженную этническую или национальную идентичность, чем их более могущественные соседи. Меньшинству, в отличие от большинства, каждый день напоминают о его статусе. Турку в Турции редко приходится рефлексировать по поводу своей турецкости, но стоит ему переехать в Данию, и о том, что он турок, ему будут напоминать по нескольку раз на дню. В случае с исламом надо помнить о том, что религиозная идентификация – как социальная, символическая форма идентичности – распространилась среди мусульман после образования государства Израиль и усилилась, по-видимому, из-за военных действий Запада на мусульманских территориях.

Во-вторых, правило Зиммеля не только предлагает выгодную позицию для изучения относительной силы идентификации с группой, но также дает возможность исследовать *тип*

формирующейся группы. Характер группы зависит от того, что воспринимается в качестве источника давления. По этому поводу внутри любой группы существуют разногласия. Классическая проблема европейского рабочего движения – конфликт классовой и национальной идентичности. К примеру, как следовало поступить немецким рабочим в 1914 г. – поддержать подготовку к войне или осудить ее, потому что война заставляла их стрелять в своих товарищей, французских рабочих? Какое давление было сильнее – со стороны буржуазии или вражеских наций? В своем замечательном романе «Стена чумы» [Brink, 1985] южноафриканский писатель Андре Бринк описывает столкновение между чернокожим борцом за свободу и белой феминисткой и показывает, как разворачивается противостояние между двумя мотивами борьбы за освобождение. Белая феминистка уважает политические взгляды и чувство справедливости активиста, выступающего против апартеида, но совершенно не выносит его отношения к женщинам.

Принцип связи между внешним давлением и внутренней сплоченностью группы может пролить свет на сегментные формы социальной организации. Мы уже говорили о предложенной Эванс-Причардом сегментной модели политического устройства нуэров: если давление исходит от моего брата (например, мы спорим об отцовском наследстве), я – против него; если давление исходит от наших кузенов (например, они предъявляют права на наших коров), мы с братом – против них и т. д. В начале 1980-х годов, когда в Судане разразилась гражданская война между мусульманским севером и немусульманским югом, нуэры не только политически сплотились сами, но и объединились, пусть не без труда, с другими южными суданскими народами, включая своих заклятых врагов динка. Давление теперь существовало на таком высоком системном уровне, что размеры образовавшейся группы превосходили масштабы всех предыдущих политических союзов в регионе. Правило Зиммеля также подталкивает к тому, чтобы прогнозировать распад такого альянса сразу после того как закончится борьба с «арабами».

Внутренняя сплоченность группы зависит не только от внешнего давления. Нечто в самом устройстве группы должно пробуждать лояльность и преданность. В противном случае внешнее давление приведет лишь к внутренним конфликтам и распаду группы. Чтобы группа успешно функционировала, она должна давать что-то своим членам и предъявлять к ним разумные требования. Это «что-то» необязательно должно быть политическим или экономическим ресурсом, это могут быть нематериальные ценности, необходимые для осмысленного и

достойного существования. Но должно быть и нечто, ради чего члены группы готовы идти на жертвы, нечто, формирующее у них чувство солидарности и преданности группе. Необходимы взаимность и доверие. Внутри группы должны распределяться какие-то ресурсы, должна существовать властная структура, обеспечивающая следование нормам; группе необходимо идеологическое обоснование, она должна легитимировать свое существование. Этнические лидеры взывают к представлениям об общем происхождении и кровных узах. Религиозные группы сулят вечную жизнь и грозят осуждением на вечные муки. Другие группы могут обещать честь, богатство, работу, влияние или просто предлагать безопасность и стабильность. В стабильных, традиционных обществах эти механизмы редко ставятся под сомнение. Такие процессы легче всего увидеть в ситуациях перемен, когда старые ценности сталкиваются с новыми и перед человеком открывается множество возможностей.

Мера вовлеченности в группу определяется тем, что предлагает группа – с точки зрения ресурсов и санкций. Группа с высокой степенью сплоченности дает своим членам почти все: место жительства, политическое влияние, профессию или какой-то ее эквивалент, ценные надежные связи, супруга или супругу и общий религиозный смысл жизни. Цена, которую придется заплатить тому, кто решит выйти из такой группы, естественно, высока: пытаясь начать все с начала, он рискует все потерять. А очень слабо интегрированная группа почти ничего не может предложить своим членам, кроме банкета раз в год; остаток года члены группы должны полагаться на иные связи и участие в других группах. Это различие напоминает нам о том, что этническая идентичность американцев шведского происхождения на Среднем Западе существенно отличается от этнической идентичности евреев в Тунисе.

Аномалии

Не будем забывать, что существуют люди, не вписывающиеся ни в одну из групп. До последнего времени антропологи мало ими интересовались. Это можно объяснить наследием нашей дисциплины: сосредоточенностью школы Боаса на изучении упорядоченных и повторяемых культурных форм, с одной стороны, и стремлением британской школы изучать факторы, влияющие на интеграцию обществ, – с другой. На самом деле ни культуры, ни общества, конечно, не являются совершенно цельными. Центростремительные (объединяющие) и центробежные (разъединяющие) силы существуют в любом

обществе, от самых маленьких до самых больших и сложных.

Поскольку идентификация связана с противопоставлением, большинство социальных идентичностей строятся по принципу «или – или». Человек – это мужчина или женщина, мексиканец или гватемалец, белый либо черный, христианин либо индуист. Теоретически, а также в соответствии с идеологией политик идентичности, дело обстоит или по крайней мере должно обстоять так. Реальный же мир гораздо менее упорядочен.

Население Тринидада состоит из двух больших этнических категорий (не считая множества мелких), а именно афротринидадцев и индотринидадцев. Тринидадцы африканского происхождения – христиане (католики или англикане), с ними ассоциируются определенные культурные ценности и такие практики, как музыкальный стиль калипсо и карнавалы. Тринидадцы индийского происхождения в большинстве своем исповедуют индуизм, хотя последователей христианства или ислама среди них тоже немало, и ассоциируются с другими культурными ценностями и практиками, такими как индийские фильмы и танцы. Большинство тринидадцев относятся к одной из этих крупных категорий, но при ближайшем рассмотрении лишь немногие оказываются «типичными» представителями своей группы. В группе африканцев имеют значение различия по основаниям класса и цвета кожи (последний на Карибах является социальным маркером), а различия, существующие среди индийцев, возможно, еще значительнее: они связаны с местом проживания человека (город или деревня), его вероисповеданием и важностью для него ценностей индивидуализма. В полиэтничном Тринидаде значимость этнической принадлежности человека относительна: она может быть ничтожной, а может быть колоссальной.

Кроме того, существуют несколько интересных промежуточных категорий. Наибольшая из них охватывает людей, известных как *дугла* (*douglas*). Это слово происходит из языка бходжпури (родственного хинди языка, на котором говорили большинство индийских мигрантов в Тринидаде XIX в.) и означает «незаконнорожденный». *Дугла* являются «помесями»: у них есть и африканские, и индийские предки, как правило, один из их родителей – африканского происхождения, другой – индийского. Калипсо 1960-х годов, написанное и исполненное музыкантом, назвавшим себя просто Dougla, выражает фрустрацию, которую многие тринидадцы испытывают из-за того, что не принадлежат ни к одной четко определенной группе или категории. Песня начинается с воображаемой ситуации: власти решили, что эксперимент в Тринидаде провалился и всех жителей

нужно отправить «домой» – туда, откуда прибыли их предки. Одних отправили бы в Африку, других – в Индию, но, поет автор, «как быть со мной? Им придется распилить меня пополам». Дальше в песне говорится, что в драках между «индийцами» и «африканцами» *дугла* не у кого искать защиты, что нет партий, за которые они могли бы голосовать, и футбольной команды, за которую они могли бы болеть, что нет связей с представителями высоких ступеней социальной иерархии. *Дугла* – это не-человек, этническая аномалия, панголин этнической классификации.

Во всех системах идентичности есть свои *дугла*, они отчасти функционируют как третий элемент в бинарных схемах Леви-Стросса. Этническая аномалия – это те, кто одновременно входит в обе группы и не входит ни в одну из групп. Они не белые и не черные, не русские и не чеченцы, или же они и христиане, и палестинцы (как Эдвард Саид), и пакистанцы, и англичане. Много лет спустя после появления упомянутого выше калипсо тринидадские интеллектуалы стали говорить о «дугларизации тринидадского общества». Они имели в виду, что при том ошеломляющем числе культурных и социальных «помесей», которые существуют в Тринидаде, рассуждения о чисто африканском или чисто индийском образах жизни в скором времени потеряют всякий смысл.

Антропологи исследуют сопоставимые явления во многих обществах, используя для описания такие понятия, как «гибридизация», «креолизация» и «синкретизм». Благодаря процессам смешения создаются новые культурные формы, расширяются серые зоны неоднозначности, и все тяжелее становится проводить границу между группами. С одной стороны, очевидно, что гибридизация поставила под сомнение прежде бесспорную идею о конституирующей роли границ и групповой сплоченности для существования группы. Нередко четкие границы замещаются зонами неоднозначности и размытыми приграничными областями. С другой стороны, столь же очевидно, что границы создаются заново и часто укрепляются в ответ на попытки их размыть и сделать условными. На Маврикии, в еще одном полиэтничном обществе с выраженной тенденцией к культурному смешению, католический епископ сформулировал это так: «Чтобы радуга оставалась красивой, пусть цвета будут чистыми и яркими».

Десятилетия интенсивного изучения межэтнических процессов показали, что нет причины априори предполагать, что культурный обмен приводит к растворению границ идентичности. В действительности часто бывает так, что чем более похожими люди становятся, тем сильнее они хотят выглядеть различными.

И можно добавить, что чем более разными пытаются они быть, тем более похожими становятся! Все это происходит потому, что существуют стандартизированные способы выражать свою уникальность и свои различия, признанные и распознаваемые во всем мире, – они и делают разные группы сравнимыми. В процессе перехода к состоянию сопоставимости мы рискуем потерять какие-то черты, которые и делали нас отличающимися от других. Одежда, кулинарные практики, народная музыка и история являются элементами, к которым почти всегда обращаются в политиках идентичности. Грамматика, используемая для выражения различий, превращается в мировой стандарт.

* * *

Этим парадоксом мы и закончим книгу, хотя значительные пласты безбрежной дисциплины «антропология» не были даже упомянуты. Замысел этой книги был скромным. Я постарался сделать обзор некоторых понятий из классических и современных исследований и – пожалуй, самое главное – донести до моих читателей, что антропология – это способ мышления. Она изучает средства, используемые людьми для осмысления своего мира, подчеркивая при этом силу символов и нарративов, и механизмы (особенно связанные с доверием и реципрокностью), благодаря которым социальная жизнь становится упорядоченной, предсказуемой и безопасной. В антропологии существуют разные области – антропология медицины, антропология национализма и государства, антропология религии, антропология развития и многие другие, – но и они принадлежат к той же большой традиции мышления, которая была представлена в этой книге.

Я убежден, что тот сравнительный кросскультурный подход и та культурная саморефлексия, которые предлагает антропология, имеют принципиальное значение в нашем сжимающемся мире, где так недостает знания жизни других людей «изнутри» и верного понимания чужого опыта и идей – среди политиков и не только. А кроме того, антропология, несомненно, является дисциплиной, способной изменить жизнь выбравших ее людей.

Рекомендуемая литература

Этнические группы и социальные границы: Социальная организация культурных различий. Сб. ст. / под ред. Ф. Барта; пер. с англ. М.: Новое изд-во, 2006. (Новые границы).

Eriksen T.H. Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives. 2nd ed. L.: Pluto, 2002.

Библиография

Anderson B. Imagined Communities. An Inquiry into the Origins and Spread of Nationalism. L.: Verso, 1983. [Рус. изд.: *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества: Размышления об истоках и распространении национализма / пер. с англ. М.: КАНОН-Пресс-Ц; Кучково поле, 2001.]

Archetti E. Om maktens ideologi – en krysskulturell analyse // 1984.

Arens W. The Maneating Myth. Anthropology and Anthropophagy. Oxford: Oxford University Press, 1978.

Barley N. The Innocent Anthropologist: Notes From a Mud Hut. Harmondsworth: Penguin, 1986 [1983].

Barnes J. African Models in New Guinea Highlands // Man. 1962. Vol. 5. P. 5–9.

Barth F. Models of Social Organization. L.: Royal Anthropological Institute, Occasional Papers. 1966. No. 23.

Barth F. (ed.) Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference. Oslo: Scandinavian University Press, 1969. [Рус. изд.:

Барт Ф. (ред.) Этнические группы и социальные границы: Социальная организация культурных различий: сб. ст. / пер. с англ. М.: Новое изд-во, 2006. (Новые границы).]

Bateson G. Mind and Nature. Glasgow: Fontana, 1979. [Рус. изд.: *Бейт сон Г.* Разум и природа: неизбежное единство / пер. с англ. М.: URSS; КомКнига, 2007.]

Benedict R. Patterns of Culture. Boston, MA: Houghton Mifflin, 1934. [Рус. изд.: *Бенедикт Р.* Хризантема и меч. Модели японской культуры / пер. с англ. 2-е изд. М.: Наука, 2007.]

Berreman G. Behind Many Masks: Ethnography and Impression Mana gement in a Himalayan Village. The Society for Applied Anthropology. Monograph No. 4. 1962. aten. Oslo: Cappelen,remжA.M. Klausen (ed.). Den norske v

Bohannan L. A Genealogical Charter // Africa. 1952. Vol. 22. P. 301–315.

Bohannan P. The Impact of Money on an African Subsistence. Economy // Journal of Economic History. 1959. Vol. 19. P. 491–503.

Bourdieu P. Outline of a Theory of Practice / transl. R. Nice. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Bourdieu P. The Logic of Practice / transl. R. Nice. Cambridge: Polity, 1990 [1980]. [Рус. изд.: *Бурдьё П.* Практический смысл / пер. с фр. СПб.: Алетейя, 2001. (Gallicinium).]

Brink A. The Wall of the Plague. L.: Flamingo, 1985.

Daly M., Wilson M. Homicide. N.Y.: de Gruyter, 1988.

Darwin Ch. The Expression of Emotions in Man and Animals. L.: Friedman, 1979 [1872]. [Рус. изд.: *Дарвин Ч.* О выражении эмоций у человека и животных / пер. с англ. СПб.: Питер, 2001. (Психология-классика).]

Diamond J. The Third Chimpanzee: The Evolution and Future of the Human Animal. N.Y.: HarperCollins, 1992. [Рус. изд.: *Даймонд Дж.* Третий шимпанзе: [два процента генотипа, которые решили все] / пер. с англ. М.: АСТ, 2013.]

Douglas M. Purity and Danger. L.: Routledge and Kegan Paul, 1966. [Рус. изд.: *Дуглас М.* Чистота и опасность: Анализ представлений об осквернении и табу / пер. с англ. М.: КАНОН-Пресс-Ц; Кучково поле, 2000 (Conditio humana; сер. «Публикации Центра Фундаментальной Социологии»).]

Durkheim E., Mauss M. Primitive Classification / transl. R. Needham. L.: Cohen and West, 1963 [1903]. [Рус. изд.: *Дюркгейм Э., Мосс М.* О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. М., 1996. С. 6–74.]

Duving R. Kaffe – enklere enn vann. En analyse av ytelse i Torsvik // Norsk antropologisk tidsskrift. 2001. Vol. 12. No. 4.

Eidheim H. Aspects of the Lappish Minority Situation. Oslo: Universitetsforlaget, 1971.

Eriksen T.H. (ed.) Globalisation – Studies in Anthropology. L.: Pluto, 2003.

Evans-Pritchard E.E. Witchcraft, Magic and Oracles among the Azande. Oxford: Oxford University Press, 1983 [1937]. [Рус. изд.: *Эванс-Причард Э.* Колдовство, оракулы и магия у азанде / пер. с англ. // Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев / И.Т. Касавин (сост., ред.). М.: Республика, 1992. С. 30–83.]

Evans-Pritchard E.E. Nuer Religion. Oxford: Clarendon, 1956.

Firth R. Elements of Social Organization. L.: Watts, 1951.

Fortes M., Evans-Pritchard E.E. (eds). African Political Systems. Oxford: Oxford University Press, 1940.

Frazer J. The Golden Bough: A Study in Magic and Religion. L.: Macmillan, 1890. [Рус. изд.: *Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь / пер. с англ. М.: Академический Проект, 2012.][13]

Geertz C. The Interpretation of Cultures. N.Y.: Basic Books, 1973. [Рус. изд.: *Гирц К.* Интерпретация культур / пер. с англ. М.: РОССПЭН, 2004. (Культурология. XX век. CEU).]

Giddens A. The Constitution of Society. Cambridge: Polity, 1984. [Рус. изд.: *Гидденс Э.* Устроение общества: Очерк теории структурации / пер. с англ. М.: Академический проект, 2003. (Концеп

ции).]

Gluckman M. Custom and Politics in Africa. Oxford: Blackwell, 1982 [1956].

Godelier M. The Enigma of the Gift / transl. N. Scott. Cambridge: Polity, 1999. [Рус. изд.: *Годелье М.* Загадка дара / пер. с фр. М.: Восточная литература, 2007. (Этнографическая библиотека).]

Hannerz U. Cultural Complexity. N.Y.: Columbia University Press, 1992.

Hannerz U. Transnational Connections. L.: Routledge, 1996.

Harris M. The Myth of the Sacred Cow // A. Leeds, A.P. Vayda (eds). Man, Culture, and Animals. Washington: American Association for the Advancement of Science, 1965.

Harris M. Theories of Culture in Postmodern Times. Walnut Creek: AltaMira Press, 1998.

Headland T., Pike K.L., Harris M. (eds). Emics and Etics: The Insider – Outsider Debate. L.: Sage, 1990.

Holy L. Anthropological Perspectives on Kinship. L.: Pluto, 1996.

Howell S., Willis R. (eds). Societies at Peace: Anthropological Perspectives. L.: Routledge, 1989.

Hviding E. Guardians of Marovo Lagoon: Practice, Place and Politics in Maritime Melanesia. Honolulu: University of Hawaii Press, 1996.

Ingold T. Introduction to Social Life // T. Ingold (ed.). Compa nion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life. L.: Routledge, 1994. P. 735–737.

Jones S. In the Blood: God, Genes and Destiny. L.: Flamingo, 1997.

Kalland A. Whale Politics and Green Legitimacy: A Critique of the Anti-whaling Campaign // Anthropology Today. 1993. Vol. 9. No. 6.

Kluckhohn C. Navaho Witchcraft. Cambridge, Mass.: The Peabody Museum, 1944.

Kluckhohn C., Kroeber A. Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1952. [Рус. изд.: *Кребер А.-Л., Клаккхон К.* Культура: Критический обзор понятий и определений // Культурология: Дайджест. ИНИОН РАН. М., 2000. Вып. 1 (13). С. 105–183.]

Kuper A. Culture. The Anthropologist's Account. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

Leach E.R. Political Systems of Highland Burma. L.: Athlone, 1954.

Lévi-Strauss C. The Elementary Structures of Kinship / transl. R. Need ham. L.: Tavistock, 1969 [1949].

Lévi-Strauss C. The Savage Mind. Chicago: University of Chicago Press, 1966 [1962]. [Рус. изд.: *Леви-Стросс К.* Неприрученная

мысль // Леви-Стросс К. Первобытное мышление / пер. с фр. М.: Терра – Кн. клуб; Республика, 1999. С. 111–336. (Библиотека философской мысли).]

Lien M. Nytte, normer og forsteelse // Norsk Antropologisk Tidsskrift. 1992. Vol. 3. No. 1.

Lienhardt G. From Study to Field, and Back // Times Literary Supplement. 1985. June 7.

Malinowski B. Argonauts of the Western Pacific. Prospect Heights: Waveland, 1984 [1922]. [Рус. изд.: *Малиновский Б.* Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана / пер. с англ. М.: РОССПЭН, 2004. (Книга света).]

Mauss M. The Gift / transl. I. Cunnison. L.: Routledge and Kegan Paul, 1954 [1925]. [Рус. изд.: *Мосс М.* Очерк о даре // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Тр. по соц. антропологии / пер. с фр. М.: Изд. фирма «Восточная литература», 1996. С. 83–222. (Этнографическая библиотека).]

Mauss M. Sociology and Anthropology. L.: Routledge, 1979.

Mead M. Coming of Age in Samoa. N.Y.: Mentor, 1949 [1928]. [Рус. изд.: *Мид М.* Взросление на Самоа // Мид М. Культура и мир детства: Избр. произведения / пер. с англ.; И.С. Кон (сост., отв. ред.). М.: Наука, 1988. (Этнографическая библиотека).]

Mead M. Growing up in New Guinea. Harmondsworth: Penguin, 1973 [1930]. [Рус. изд.: *Мид М.* Как растут на Новой Гвинее // Мид М. Культура и мир детства: Избр. произведения / пер. с англ.; И.С. Кон (сост., отв. ред.). М.: Наука, 1988. (Этно гра фическая библиотека).]

Miller D. A Theory of Shopping. Cambridge: Polity, 1998.

Mills C.W. The Sociological Imagination. Harmondsworth: Penguin, 1979 [1959].

Nadel S.F. Witchcraft in Four African Societies: An Essay in Comparison // American Anthropologist. 1952. Vol. 54. P. 18–29.

Polanyi K. The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time. Beacon Hill: Beacon Press, 1944. [Рус. изд.: *Поланьи К.* Великая трансформация: политические и экономические истоки нашего времени /пер. с англ.; С.Е. Федоров (ред.). СПб.: Алетейя, 2002.]

Radcliffe-Brown A.R. The Mother's Brother in South Africa // Radcliffe-Brown A.R. Structure and Function in Primitive Society. L.: Cohen and West, 1952 [1924]. [Рус. изд.: *Рэдклифф-Браун А.Р.* Брат матери в Южной Африке // Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функция в примитивном обществе: Очерки и лекции / пер. с англ. М.: Восточная литература, 2001. С. 23–38.]

Reddy G.P. 'Sadan er danskerne': en indisk antropologs perspektiv pa det danske samfund. Мшrke: Grevas, 1992.

Ridley M. The Origins of Virtue. L.: Viking, 1996. [Рус. изд.: *Ридли М.* Происхождение альтруизма и добродетели: от инстинктов к сотрудничеству /пер. с англ. М.: Эксмо; Династия, 2013. (Мозг на 100 %; Элементы).]

Sahlins M.D. Stone Age Economics. Chicago: Aldine, 1972. [Рус. изд.: *Салинз М.* Экономика каменного века / пер. с англ. М.: ОГИ, 1999.]

Sahlins M.D. The Use and Abuse of Biology. Chicago: University of Chicago Press, 1977.

Sahlins M.D. Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Con text of Modern World History // R. Borofsky (ed.). Assessing Cultural Anthropology. N.Y.: McGraw-Hill, 1994. P. 377–394.

Strathern M. After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Tylor E.B. Primitive Culture. Abridged ed. N.Y.: Harper, 1958 [1871]. [Рус. изд.: *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура / пер. с англ. М.: Политиздат, 1989. (Библиотека атеистической ли тера туры).]

Weiner A. Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange. Austin: University of Texas Press, 1976.

Weiner A. Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-whilegiving. Berkeley: University of California Press, 1992.

Wilson E.O. Sociobiology: The New Synthesis. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975.

Winch P. The Idea of a Social Science and Its Relation to Philo sophy. L.: Routledge, 1958. [Рус. изд.: *Уинч П.* Идея социальной науки и ее отношение к философии / пер. с англ. М.: Русское фе но ме нологическое общество, 1996.]

Worsley P. Knowledges: What Different Peoples Make of the World. L.: Profile, 1997.

notes

Примечания

1

Определение приводится по рус. изд.: *Тайлор Э.Б.* Первобытная куль тура. М.: Политиздат, 1989. – *Примеч. пер.*

2

Рус. изд.: *Леви-Стросс К.* Мифологики: в 4 т. Т. 1–3. М.; СПб.: Университетская книга, 1999–2000. (Книга света); Т. 4. М.: Флюид/FreeFly, 2007. (Bibliotheca Indianica). – *Примеч. ред.*

3

Цит. по рус. изд.: *Бурдьё П.* Практический смысл / пер. с фр. СПб.: Алетейя, 2001. С. 223–224. – *Примеч. пер.*

Harrison S. Identity as a Scarce Resource // Social Anthropology. 1999. Vol. 7. Iss. 3. P. 239–251. – *Примеч. ред.*

Carsten J. (ed.) Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship. Cambridge University Press, 2000. – *Примеч. науч. ред.*

6

В основе работы «A Natural Science of Society» – серия лекций Рэдклифф-Брауна в Чикагском университете (1937); книга опубликована в 1957 г. учениками Рэдклифф-Брауна. – *Примеч. ред.*

Morgan L.H. The American Beaver and His Works. Philadelphia: J.B. Lippincott & Co., 1868. – *Примеч. ред.*

8

Rappaport R.A. Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People. Long Grove. Il.: Waveland Press, Inc., 1984. – *Примеч. ред.*

9

Цит. по: *Эванс-Причард Э.* Колдовство, оракулы и магия у азанде / пер. с англ. // Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев. М.: Республика, 1992. С. 60. – *Примеч. пер*.

10

Перевод приводится по рус. изд.: [Дуглас, 2000, с. 72]. – *Примеч. пер.*

11

Перевод приводится по: *Леви-Стросс К.* Тотемизм сегодня // Первобытное мышление / пер. с фр. М.: Терра – Книжный клуб; Респуб лика, 1999. (Библиотека философской мысли). – *Примеч. пер.*

12

Перевод приводится по: *Леви-Стросс К.* Указ. соч. – *Примеч. пер.*

13

Книга много раз переиздавалась на английском языке. Существует несколько переводов на русский язык. Указан хронологически последний перевод. – *Примеч. пер.*